COLECȚIA AULA MAGNA

SERIA FILOSOFIE

Redactor: Irina Sercău
Tehnoredactare și copertă: Dana Marineasa

© 2017 Editura Universității de Vest, pentru prezenta ediție
Editura Universității de Vest
Str. Paris, nr. 1
300003, Timișoara
E-mail: editura@e-uvt.ro
Tel./fax: +40-256 592 681

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MESAROŞ, CLAUDIU
Filosofia în universitatea contemporană / Claudu Mesaroş. - Timişoara: Editura Universităţii de Vest, 2017
Conţine bibliografie
ISBN 978-973-125-545-3

1

FILOSOFIA ÎN UNIVERSITATEA CONTEMPORANĂ

Volum editat de
Claudiu Mesaroș

Editura Universității de Vest
Timişoara, 2017

CUPRINS

CLAUDIU MESAROȘ
Cuvânt-înainte / 9

MIRCEA DUMITRU
Sfârșitul umanioarelor? De ce mai avem încă nevoie de educație umanistă în universități? / 13

BASARAB NICOLESCU
Filosofia şi transdisciplinaritatea ca soluţie a provocărilor lumii contemporane – Panterorismul, Anthropocenul şi Transumanismul / 26

REINVENTAREA UMANIOARELOR

CONSTANTIN STOENESCU
Viitorul filosofiei, universitatea managerială şi revigorarea spaţiului public / 37

LAURENȚIU STAICU
Filosofia universității / 51

HORIA LIVIU POPA
Filosofia și istoria în universitățile din secolul 21: provocări și orientări sistemice / 61

ȘTEFAN BRATOSIN
Digital humanities: percolarea tehnicii în mediul epistemic / 88

KÁROLY VERESS
Despre posibila funcție terapeutică a hermeneuticii filosofice / 102

CONSTANTIN HLIHOR, GABRIEL LEAHU
Istoria digitală. O nouă ramură a ştiinţelor istorice? / 111

ARLEEN IONESCU
Umanioarele în epoca tehnologiei / 138

OVIDIU GHERASIM-PROCA
Statul neoliberal și misiunea publică a științelor socio-umane în vremuri de criză / 156

DANIELA MACI
Menirea filosofului / 174

STUDII DE CAZ

IOAN BIRIȘ
Filosofi români la congresele mondiale de filosofie / 189

ADRIANA NEACȘU
Experiența Universității din Craiova în promovarea pe plan educațional și social a domeniului Filosofie / 200

CLAUDIU MESAROȘ
Filosofia în societatea contemporană: activități și practici filosofice / 205

CRISTINA IONESCU
Doua modele pentru recuperarea încrederii în rolul și rostul actual al disciplinelor umaniste: *Great Books Programs* și *Liberal Arts College* / 232

SIMONA VUCU
Începuturile universităţii de cercetare în America şi rolul administraţiei / 242

MIHAELA GLIGOR
Provocarea Mircea Eliade. Ieșirea din mit / 269

MIHAI MACI
Filosofia și științele sociale / 275

LECȚIA DE FILOSOFIE

ANCA VASILIU
Du bonheur de penser. Leçon de philosophie antique / 289

VIRGIL CIOMOŞ
Filosofia în vremuri de criză / 312

Autori / 321

Claudiu Mesaroș

CUVÂNT-ÎNAINTE

Tema pe care o propun contributorii acestui volum este una actuală și de maxim interes pentru științele umaniste din toată lumea. Mai au științele umaniste un rol convingător în universitatea contemporană sau, dimpotrivă, ar trebui să cedeze locul educației tehnice și exacte? Mai este important pentru studenții mileniului al treilea să aibă o minte educată cu ajutorul clasicilor, să citească Platon, Aristotel, Shakespeare sau Wittgenstein, să poată gândi critic și autonom asupra angajamentului lor personal față de bine, onestitate, adevăr și frumos, sau putem accepta că trebuie să stingem lumina în marile biblioteci și să le transpunem într-o stare de conservare materială, cu consum minim de resurse, spre câștigul imens al studiului științelor exacte, ingineriei și industriei informatice? Mai este Universitatea, din ce în ce mai mult agresată de spiritul antreprenorial, un mediu sigur, o comunitate de interese a studenților și profesorilor, sau trebuie să acceptăm că aceasta s-a transformat, pe nesimțite, într-un laborator sau poate într-o școală de meserii mai avansate? Este, oare, spiritul acesta belicos între umanioare și științele exacte o bună platformă pentru căutarea de soluții? – Căci, dacă adevărul nu este undeva la mijloc, atunci nicio discuție nu mai are sens, războiul pare mai rațional.

Acest mod de a pune problema este, poate, prea alarmist. Probabil că este înțelept să avem încredere în puterea intrinsecă a omului de a supraviețui și ființa în mod autentic, tocmai pe motivul că umanitatea întemeiată pe valori nu a dispărut deja; poate că este înțelept să insistăm în a propune societății valorile clasice ale umanului indiferent de devierile și de vulnerabilitățile acesteia. Cu siguranță, este important să observăm că moartea cerebrală a universității are loc odată cu minimalizarea sau chiar desființarea umanioarelor. Filosofie, istorie, studii clasice, literaturi – sunt rațiunea de a fi a unei universități; fără ele universitatea devine un corp lipsit de inteligență. Desigur, umanioarele, echivalente azi cu „vechiul”, cu deterioratul, au multe cusururi: ele nu sunt nici suficient de ușoare, de superficiale, de distractive, pentru a putea conta ca activități de timp liber,

dar nu sunt nici suficient de practice, de îndreptate spre folos și progres. Iată un efort a cărui finalitate nu se întrevede și este din ce în ce mai greu să întrevedem rostul umanioarelor atâta timp cât nu mai au căutare abilitățile și iscusințele pe care acestea le pot procura, câtă vreme nu mai avem acuitatea de a privi *tinerețea* umanioarelor, lăsându-ne, numai, deranjați de *vechiul* lor.

Vorbind despre clasicism, într-un discurs de primire în Ateneul Român din 1939, N.I. Herescu enumera câteva trăsături care stau în spatele refuzului clasicismului. Este vorba de lipsuri maladive, cronicizate, care fac imposibilă studierea filosofiei, în ciuda oricăror variante didactice pe care le-am putea propune. Primul dintre ele, lenea, nu cunoaște răbdarea cititului: umanioarele presupun abilitatea de a citi, or noi, tinerii de azi, reîntorși la comunicarea senzorială, nu mai cunoaștem răbdarea exegezei. Al doilea simptom este ipocritul realism, zăluda obiectivitate, lipsa ludicului, ori poate ludicul transformat în simplă pierdere de vreme; visarea, poezia au făcut pasul spre ridicol. Al treilea simptom este pierderea *răgazului,* uitarea sensului de a acorda timp din viața noastră studiului individual: practicăm o pedagogie a sarcinilor de grup, a strategiilor competitive, a temelor practice, toate presupunând frica de solitudine, crisparea față de detașare și individualizare. Acestea sunt urmate de lipsa *curiozității*: a nu vedea rostul umanioarelor și al filosofiei înseamnă a nu fi asediat de întrebări, de cunoașterea multiplelor chipuri ale vieții, a nu-ți vedea limitele de prejudecata propriei atotștiințe; afirmăm agresiv, ne luptăm pentru libertatea de a spune orice, ridiculizăm pauza, reflecția, întrebarea. Alt simptom este *fuga de indeterminare*; în loc să fie prin definiție nedeterminată, disponibilă, căutătoare, tinerețea noastră este una a alegerilor spontane, una a dorinței avide de realizare, de finalizare, de determinare, o infantilă și schiloditoare închipuire că suntem mereu mai maturi decât vârsta biologică și mentală. Mai suferim, apoi, de o cronică *lipsă de ambiție*: nu vrem să fim nimic pe termen lung decât, cât mai repede, niște slujbași bine plătiți și rânduiți la pupitre de lucru; singura ambiție mai este, poate, aceea de a consuma. Un alt simptom este legat de *generozitate,* putere de a admira, simpatie dezinteresată. Tinerețea clasică oferă fără a cere nimic înapoi, servește, schimbă lumea, este entuziastă și fraternă; tinerețea noastră este egoistă, invidioasă, infirmă: dă cu împrumut, pretinde să fie servită, este arțăgoasă, blazată și paranoică. În sfârșit, alt simptom este *lipsa de farmec*: stilul bussiness sau uneori cazon, mersul aruncat, privirea rece și impersonală prelinsă dintre căștile audio, replicile scurte și tembele, mereu în căutare de

drepturi și obligații, sunt tinerețea noastră inaptă pentru paginile din Platon, pentru analiza elaborată a unor argumente sau pentru dialogul socratic. Redobândirea farmecului, generozității, ambiției, indeterminării, curiozității, răgazului, ludicului, răbdării drept condiții indispensabile pentru studiul filosofiei și pentru formarea unui intelectual în general este, fără îndoială, rezultatul educației clasice.

Studiile care alcătuiesc acest volum au fost prezentate în cadrul unui workshop organizat la Timișoara, în 26 și 27 aprilie 2016, numit „Filosofia și istoria în universitatea contemporană: provocări, confruntări, soluții", ca parte componentă a conferinţei „Diaspora în Cercetarea Ştiinţifică şi Învăţământul Superior din România – Diaspora și prietenii săi", sub Înaltul Patronaj al Președinției României, organizat de către Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice, UEFISCDI, Universitatea de Vest din Timișoara. Am reușit să convingem un număr mare și reprezentativ de cadre didactice și cercetători, din România și diaspora, să participe la acest eveniment, un workshop exploratoriu de mari dimensiuni, cu durata a două zile de lucru pline.

Filosofii români participanți, din diaspora și din țară, au investigat fenomenele legate de statutul social al filosofiei și redefinirea ei în universităţi, în contextul crizei de popularitate a științelor socio-umane în general. Printre cercetătorii de renume implicați în cadrul workshopului s-au numărat Basarab Nicolescu, membru de onoare al Academiei Române, profesor doctor la Centrul Internaţional de Cercetări şi Studii Transdisciplinare (CIRET), Paris, a cărui operă se concretizează în peste 130 de lucrări ştiinţifice, cărţi şi sute de lucrări privind transdisciplinaritatea, citate în întreaga lume. Alt invitat de anvergură a fost filosoful Mircea Dumitru, la acel moment rectorul Universităţii din Bucureşti, membru corespondent al Academiei Române și, ulterior, pentru o perioadă de șase luni, ministru al Educației Naționale în cabinetul Dacian Cioloș. Nu în ultimul rând, doamna Anca Vasiliu, profesor, cercetător şi conducător de lucrări doctorale la Universitatea Paris-Sorbonne, cercetător în cadrul CNRS. Lista de personalităţi prezente continuă cu alți reprezentanți ai diasporei filosofice românești ca Ştefan Bratosin, profesor la Universitatea Paul Valéry din Montpellier, filosof specializat în media şi religie, comunicare organizațională şi interculturală, audiovizual şi teritoriu, spaţiu public, concertare şi dialog social; Mihaela-Alexandra Tudor, Universitatea Paul Valéry, Montpellier; Dan Zeman, cercetător, Universitatea Ţării Bascilor, Vitoria-Gasteiz; Daniela Dumbravă, cercetător asociat, Universitatea

Catolică „Sacro Cuore”, Milano; Cristina Ionescu, profesor asociat, Universitatea Catolică din America, Washington DC; Simona Vucu, Universitatea din Toronto, Centrul de Studii Medievale; Laurent Milesi, Universitatea din Cardiff, Centrul de Teorie Critică și Culturală.

Facultățile de filosofie și de istorie din România au fost la rândul lor reprezentate de profesori de marcă, probabil în premieră prezenți la Timișoara împreună: Bogdan Murgescu, Constantin Stoenescu, Romulus Brâncoveanu, Laurențiu Staicu, Daniel Velicu, Ionuț-Alexandru Tudorie, Octavian Gordon (de la Universitatea din Bucureşti); Virgil Ciomoș, Carol Veress, Dan Eugen Rațiu, Alexander Baumgarten, Andrei Bereschi, (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca); Mihaela Gligor, Adrian, Niță (Academia Română); Nicolae Râmbu, Ovidiu Gherasim-Proca (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași); Adriana Neacșu, Ionel Bușe, (Universitatea din Craiova); Daniela Maci, Mihai Maci (Universitatea din Oradea); Arleen Ionescu (Universitatea Petrol-Gaze din Ploiești); Constantin Hlihor (Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București); Daniel Dejica-Carțiș, Horia Liviu Popa (Universitatea Politehnica Timișoara); Adrian Marcu (Universitatea de Medicină și Farmacie „Victor Babeș” din Timișoara); Victor Neumann, Ioan Biriș, Gheorghe Clitan, Florin Lobonț, Ioan Buș, Octavian Repolschi, Claudiu Mesaroș (Universitatea de Vest din Timișoara), doctoranzii Monica Fetico, Ionuț Mladin, Adrian Wiener, Cristian Bocancea, Gabriela Esch, Marius Drăghici, Sorin Daniel Toma.

Le mulțumesc tuturor pentru efortul de a veni la Timișoara și pentru bunătatea de a contribui la apariția acestui volum, care se constituie într-o reală dezbatere asupra problemei locului și rolului filosofiei în universitatea contemporană.

Cu acordul autorului, am optat pentru publicarea studiului doamnei profesor Anca Vasiliu în limba franceză, așa cum a fost prezentat și în cadrul conferinței, într-un capitol special al volumului, intitulat „Lecția de filosofie”; alături de studiul, la rândul lui atipic, semnat de profesorul Virgil Ciomoș, textul doamnei Anca Vasiliu are rolul de a ne oferi, la finalul dezbaterii, un model sau tip ideal de prelegere filosofică, așa cum ne-am dori să întâlnim și în universitatea românească.

Mircea Dumitru

SFÂRȘITUL UMANIOARELOR? DE CE MAI AVEM ÎNCĂ NEVOIE DE EDUCAȚIE UMANISTĂ ÎN UNIVERSITĂȚI?[1]

Vă invit să considerăm întrebările din titlu în modul lor cel mai propriu, literal și nemetaforic. Sper să vă conving că ele nu sunt câtuși de puțin întrebări retorice, ci chestiuni foarte serioase și îngrijorătoare.

Într-o carte foarte recentă a Marthei Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*[2], problema apusului și chiar a sfârșitului umanioarelor se pune în termenii cei mai fruști și dramatici. Iar această luare de poziție nu este câtuși de puțin una singulară. Lucrarea evocată aici combină analiza lucidă a decăderii treptate a rolului umanioarelor în universitățile contemporane cu prognoza sumbră asupra unui viitor apropiat, în care s-ar putea să asistăm la dispariția totală a departamentelor și a programelor de studii umaniste. S-a întâmplat, deja, în țări cu regim democratic consolidat și cu învățământ superior foarte bine articulat și dezvoltat. Și este foarte probabil ca această mișcare să continue și să se extindă.

Situația aceasta îngrijorătoare contrastează acut cu rolul central, bine cunoscut și documentat, pe care umanioarele și artele liberale l-au jucat în istoria democrației. Literatura și filosofia au contribuit, literalmente, la schimbarea lumii, la consolidarea regimurilor democrate liberale, și cu toate

[1] Textul a fost prezentat pentru prima oara la Timișoara, pe data de 26 aprilie 2016, în cadrul workshopului „Filosofia și istoria în universitatea contemporană: provocări, confruntări, soluții", ca parte componentă a Conferinței „Diaspora în Cercetarea Științifică și Învățământul Superior din România – Diaspora și prietenii săi", sub înaltul patronaj al Președinției României, organizat de către Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice, UEFISCDI, Universitatea de Vest din Timișoara. Ulterior textul a apărut și în revista *Vatra,* cu același titlu, în iunie 2016.

[2] Martha Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?,* The Public Square Book Series, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010.

acestea, ceea ce constatăm este că părinții majorității tinerilor studioși de azi devin anxioși dacă copiii lor doresc să studieze științele umaniste sau dacă aceștia se dovedesc a fi analfabeți din punct de vedere financiar, dar nu par să fie câtuși de puțin îngrijorați dacă educația lor în domeniul umanioarelor este precară și deficitară.

Fără să conștientizăm, poate, încă prea bine această situație, trăim o „criză tăcută", după cum ne avertizează Nussbaum, în care guvernele și decidenții politici, motivați de o greșită pedagogie socială și culturală, pun semnul egalității între creșterea economică și dezvoltarea personalității umane, nutrind credința superficială și complet eronată că simpla creștere a produsului intern brut ar fi de natură să atragă după sine o rezolvare a tuturor problemelor politice și culturale, ar conduce aproape automat la dezvoltarea capacităților și a personalității indivizilor și s-ar solda, fatalmente și finalmente, cu o consolidare a democrației.

Ceea ce ascunde această puerilă ecuație „creștere economică = dezvoltarea capacităților indivizilor și a aptitudinilor acestora pentru a consolida democrația" este faptul că modelul educațional, care diminuează până la anihilare artele liberale și umanioarele, va produce, într-un viitor nu foarte îndepărtat, dar într-o manieră căreia cu greu noi ne vom mai putea sustrage, și o serioasă erodare a acelor calități care sunt esențiale pentru cetățenii regimurilor democratice mature și consolidate. Marii educatori și vizionarii care au contribuit la construcția națiunilor moderne libere și prospere au sesizat cu foarte mare acuitate cum anume artele și umanioarele îi deprind pe copii și pe studenți să gândească critic, o capacitate care este necesară pentru acțiunile independente și pentru reacțiile și reziliența inteligentă ale oamenilor în fața puterii tradiției oarbe sau a autorității politice incontrolabile. Studenții artelor liberale, ai literaturii și umanioarelor, în general, învață, totodată, să își imagineze situații în care sunt puși ceilalți semeni ai lor, o capacitate absolut esențială ca remediu pentru lipsa din ce în ce mai răspândită și îngrijorătoare a empatiei, pentru contracararea și depășirea cinismului și a egoismului; altfel spus, o capacitate care este esențială pentru succesul unei democrații cultivate.

Dar întreaga problematică a rolului și a funcțiilor educației umaniste astăzi capătă o dimensiune și mai gravă pentru noi toți, aceia care slujim destinul umanioarelor în universitate, dacă vom plasa aceste dezbateri și polemici culturale și politice într-un context mai general, internațional. În toate universitățile lumii, din Australia și Japonia și până în Statele Unite, trecând prin universitățile europene, rolul umanioarelor în educație și

cercetare este continuu chestionat și pus la îndoială, de multe ori minimalizat, uitat sau, de-a dreptul, negat și respins. Tocmai de aceea, este cât se poate de firesc și de potrivit pentru noi, aici, să ne întrebăm care este țelul educației umaniste în învățământul superior. Care este, sau care *mai* este, rolul și locul nostru într-un mediu universitar educațional și de cercetare care este în mod masiv, dacă nu chiar exclusiv și obsesiv, dominat de către subiectele și disciplinele care aparțin acelui conglomerat de domenii academice cunoscut sub denumirea acronimului englezesc STEM (Science, Technology, Engineering, and Mathematics)?

Sunt convins că noi toți resimțim un contrast dureros între accentul retoric ipocrit pus asupra importanței umanioarelor, pe care adesea îl auzim, în manieră mai degrabă propagandistică, în pronunțările publice ale acelora care nu cred însă întotdeauna ceea ce spun, și rolul real, finanțarea publică și aprecierea cu mult reduse față de ceea ce ar merita umanioarele, venite din partea instituțiilor publice, a agențiilor de finanțare și chiar a conducerilor și leadershipului de vârf ale universităților.

Vreau să fac cât se poate de clară propria mea poziție, pentru a nu fi rău înțeles. Nu sunt un obscurantist care neagă importanța socială și beneficiile covârșitoare pe care noi toți le obținem de la științe și de la tehnologii. Dimpotrivă, în calitatea mea profesională de filosof analitic și de logician, educat la școala științei, apreciez frumusețea și exactitatea cunoașterii științifice, ale explicațiilor și predicțiilor pe care le oferă aceasta și sunt, totodată, de-a dreptul uimit și încântat de progresul științelor și al aplicațiilor acestora spre beneficiul și buna-ființare a unui număr din ce în ce mai mare de oameni.

Chiar mai mult, credința mea adâncă și puternică este că știința constituie o dimensiune esențială și constitutivă a identității culturale europene, alături de filosofia greacă și, cultural și istoric vorbind, de religia creștină. Căutarea imparțială și obiectivă a adevărului și a esenței ultime a realității a început cu multe secole în urmă în Grecia antică, atunci când știința și filosofia nu puteau fi rupte una de cealaltă, deoarece formau o unitate de neseparat. Dar cultivarea științei, cu excluderea celorlalte componente majore ale culturii europene, îngustarea până la eliminarea totală a spațiului de existență academică legitimă pentru cunoașterea și înțelegerea valorilor umane, a subiectivității, trăirilor, emoțiilor sau a gustului estetic ne vor lăsa sărăciți și văduviți de orice acces la spiritualitatea adâncă și la tradiția multimilenară prin care suntem ceea ce suntem și am ajuns până aici în istorie.

Desigur, aspirația epistemică a științei, această viziune a unei explicații și predicții obiective și impersonale a ceea ce este aparent și observabil, bazate pe cunoașterea structurii ascunse a esenței realității, pare să nu lase nici un spațiu conceptual pentru valorile umane, pentru subiectivitate, emoții și gust artistic. Găsirea unei căi de a unifica cele două lumi, aceea a științei și aceea a subiectivității umane a emoțiilor și a valorilor este, încă, un proiect filosofic grandios și serios, cel mai probabil agenda pentru filosofia secolului al XXI-lea. Mulți filosofi contemporani importanți dezbat această chestiune foarte dificilă și contrariantă: anume cum putem face loc, într-o manieră justificată și argumentată, subiectivității umane într-o viziune științifică obiectivă și impersonală asupra lumii, viziune cum este aceea care a fost sprijinită de către dezvoltarea științelor matematice ale naturii, și care, la rândul ei – această dezvoltare a științelor – a motivat o concepție filosofică despre știință, din care s-a presupus că am putea elimina valorile și orice ține de subiectivitatea umană? Sunt convins că până nu vom putea aduna la un loc o concepție filosofică unitară, care să integreze obiectivul cu subiectivul, nu vom putea avea o înțelegere completă a Universului și nici a noastră înșine, drept indivizi distincți și cu un statut ontologic excepțional, în acest Univers.

Pe fundalul acestei grave și dificile probleme schițate aici, la întrebarea: De ce avem nevoie de umanioare, de filosofie, de literatură, de istorie sau de teologie?, răspunsul va fi unul clar și distinct: deoarece *dimensiunea morală a educației prin umanioare* și *dimensiunea teoretic-speculativă a studiului adevărurilor acestor științe* nu pot fi substituite de o cultură centrată exclusiv pe valorile pozitiviste sau pe acelea ale unor deconstructivisme postmoderne care transformă orice ține de spiritualitate (în primul rând, onto-teologia marilor proiecte filosofice și teologice ale modernității europene) în ficțiuni, fantezii, narațiuni sau ideologii politice. Nu există și nu poate exista un substitut acceptabil al dimensiunii morale a studiului umanioarelor, care interoghează viețile și culturile noastre, așa cum s-au constituit și dezvoltat acestea până acum și care ne somează să le chestionăm temeiurile și să le reformăm încontinuu. După cum nu există nici un substitut pur științific nici pentru dimensiunea teoretică și speculativă a onto-teologiei, care ne cere să clarificăm ce anume considerăm noi că știm și să aflăm un răspuns la întrebarea cum de stau laolaltă toate aceste sfere și straturi ale existenței din Univers.

Pe acest fundal schematic, doresc acum să ridic câteva chestiuni generale care ne dau o viziune mai profundă asupra naturii relațiilor dintre

filosofie și umanioare, pe de o parte, și știință și tehnologie, pe de altă parte, așa cum sunt înțelese acestea astăzi. Și vreau să încep prin a pune o întrebare radicală: De ce avem nevoie de filosofie, de artele liberale și de umanioare?

Unul dintre temeiurile chestionării nevoii de filosofie și a rolului acesteia este acela că începând din Evul Mediu și până la sfârșitul secolului al XIX-lea, filosofia a urmărit două idei ontoteologice (adică idei deopotrivă metafizice și teologice): (1) ideea de Dumnezeu, și (2) ideea imaterialității și a nemuririi sufletului. Majoritatea oamenilor de știință din secolul al XIX-lea erau evlavioși și observau ritualurile religioase ale bisericii; totuși, știința secolului al XX-lea și, într-un ritm din ce în ce mai alert, a secolului al XXI-lea a devenit seculară, iar imaginea filosofică dominantă, mai ales aceea prevalentă în filosofia cultivată în țările anglofone, împărtășește cu știința contemporană aceeași viziune seculară. (Desigur, există și astăzi oameni de știință și filosofi care sunt religioși.)

Având în minte această schimbare dramatică a atitudinii intelectuale față de cele două idei ontoteologice tradiționale, nu este greu de văzut de ce mulți oameni și-au consolidat credința că întreaga filosofie, să zicem, de la Platon și până la Hegel, cel puțin, este istoria unei confabulații neîntemeiate și a unor erori cognitive grosolane. Iar oamenii la care fac aluzie aici sunt atât filosofi profesioniști importanți, cât și oameni de știință, care, poate din rațiuni diferite, argumentează că filosofia tradițională este greșit orientată, înșelătoare, confuză și pe de-a-ntregul un non-sens. Astfel, Heidegger a proclamat sfârșitul ontoteololgiei; deopotrivă, Wittgenstein pare să țintească în aceeași direcție atunci când spune că noua sarcină a filosofiei trebuie să fie aceea de a „arăta muștei ieșirea din sticla cu muște”.[3]

Mai mult, succesul spectaculos al biologiei evoluționiste, al geneticii, informaticii și științei creierului au subminat treptat ideea că „sediul” facultăților noastre mentale trebuie să fie un suflet imaterial. Nu este câtuși de puțin surprinzător, atunci, că numeroși oameni de știință se opun și sunt chiar de-a dreptul ostili filosofiei tradiționale, pe care o consideră desuetă; a se vedea, de pildă, Stephen Hawking, Steven Weinberg sau Richard Dawkins.

Cu toate acestea, nici măcar prestigiul științei contemporane nu a putut eroda în totalitate poziția umanioarelor ca atare, în calitatea lor de discipline importante în curricula universitare, dar a zdruncinat, totuși,

[3]Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 230.

fundamentele filosofiei, punându-i la îndoială semnificația cognitivă și utilitatea intelectuală și socială.

Filosoful american contemporan Hilary Putnam prezintă foarte clar această chestiune atunci când se întreabă: „Să fie, oare, filosofia de fapt doar o relicvă a unor epoci trecute, pe care ar trebui fie să o eliminăm, fie să o înlocuim cu altceva, chiar dacă ascundem vederii noastre faptul că ceea ce facem când continuăm să folosim cuvântul «filosofie» este să înlocuim vechiul proiect cu altceva?"[4]

În secolul al XX-lea, au existat două încercări majore de a justifica funcțiile filosofiei: pozitivismul logic și postmodernismul. Ambele au eșuat.

În mare vorbind, pozitivismul logic este rezultatul combinării versiunii oferite de către Ernst Mach empirismului cu concepția lui Bertrand Russell despre noua logică matematică în calitate de instrument care sau rezolvă sau dizolvă problemele tradiționale ale filosofiei o dată pentru totdeauna. Totuși, unul dintre cei mai influenți gânditori ai acestei tradiții, anume Rudolf Carnap, scria în 1934 în lucrarea *Unitatea Științei*: „Toate enunțurile care aparțin metafizicii, eticii normative și epistemologiei (metafizice) au acest defect, sunt, de fapt, neverificabile și, prin urmare, neștiințifice. În Cercul de la Viena, obișnuim să descriem astfel de enunțuri ca fiind nonsensuri".[5]

Avem aici esența pozitivismului logic. Fragmentul citat rezumă cele două principii de bază ale mișcării: (1) Enunțurile semnificative din limbajul nostru sunt doar acele enunțuri care pot fi testate sau „verificate" (stabilite a fi adevărate sau false prin metodele științei). Toate celelalte enunțuri sunt *nonsensuri* – total lipsite de orice conținut cognitiv. (2) Fiecare dintre ramurile diviziunii tradiționale a filosofiei trebuie abandonată pentru că ea conține în întregime „nonsensuri". Dar ce mai rămâne, atunci, filosofiei? În mod fundamental, filosofia devine „logica științei". În mod ironic, totuși, rezultatele lui Carnap aparțin, încă, filosofiei și nu logicii științei.

Postmodernismul este celălalt răspuns eșuat la problema justificării funcțiilor filosofiei. Postmodernismul ne spune povestea opusă – el urmărește să restaureze prestigiul filosofiei decretând că știința însăși și orice este considerat a fi o descriere a „faptelor" este o formă de ficțiune – o ficțiune utilă, într-adevăr, dar nu una complet diferită de multe alte ideologii Occidentale. Nu există nici un discurs care să fie liber de orice formă de

[4]Hilary Putnam, *Philosophy in an Age of Science*, Harvard University Press, 2012, p. 40.
[5]Hilary Putnam, *op. cit.*, pp. 26-27.

mistificare sau de înșelăciune. Pentru Jacques Derrida și continuatorii acestuia, discursul însuși este considerat ca fiind inerent înșelător, pentru că încearcă să ne facă să credem că există o reprezentare veridică a realității. Dar așa ceva, potrivit postmoderniștilor, nici nu există și nici nu poate să existe. Oricum, chiar și Richard Rorty, filosoful educat la început drept filosof analitic, mai târziu transformat într-un gânditor postmodern, acceptă că argumentele lui Derrida sunt „groaznice" („just awful").

Suntem, așadar, în continuare, confruntați cu această întrebare urgentă: care sunt rolul și valoarea filosofiei?

Acum, dacă cele două modele importante de a justifica valoarea filosofiei eșuează, și nici răspunsul pozitivist (reducerea filosofiei la logică și știință), nici răspunsul postmodern (să declarăm știința ca fiind ficțiune) nu sunt valide, ce anume mai rămâne pentru filosofie? Hilary Putnam, într-un eseu foarte instructiv și clarificator asupra relațiilor dintre știință și filosofie, glosează asupra a două definiții ale filosofiei care par să fie foarte convingătoare. Una dintre ele, provenind din *The Claim of Reason* de Stanley Cavell, trasează filosofiei sarcina de a deveni *educația pentru oameni maturi/adulți*. Cea de-a doua definiție provine de la Wilfrid Sellars, din eseul acestuia „Philosophy and the Scientific Image of Man". Sellars spune: „Țelul filosofiei este de *a înțelege cum anume lucrurile*, în cel mai larg sens posibil al termenului, *stau laolaltă*, în cel larg sens posibil al termenului" (ital. M.D.).[6]

Comentând asupra celor două definiții, Putnam subliniază natura aspectelor duale ale filosofiei. Definiția lui Cavell pentru filosofie drept „educația maturilor" indică în direcția dimensiunii *morale* a filosofiei, în timp ce definiția lui Sellars indică dimensiunea *teoretică* a filosofiei. Cea dintâi „chestionează viețile și culturile noastre, așa cum s-au desfășurat acestea până acum și care ne provoacă să le reformăm pe ambele"[7]. Cea din urmă „ne cere să clarificăm ce anume credem că știm și să elaborăm o viziune despre cum anume toate acestea «stau împreună laolaltă» ".[8]

Punctul de vedere propriu lui Putnam este că „filosofia, în cea mai bună formă a sa, a inclus întotdeauna, în fiecare perioadă, pe unii filosofi care reprezintă în mod strălucit fațeta morală a subiectului și pe alți filosofi care reprezintă în mod strălucit fațeta teoretică, dar au existat și unele genii ale căror idei îmbrățișează și unifică ambele laturi ale subiectului. A renunța

[6] *Apud* H. Putnam, *op. cit.*, p. 44.
[7] H. Putnam, *op. cit.*, p. 44.
[8] H. Putnam, *op. cit.*, p. 44.

sau la ambițiile morale ale filosofiei sau la ambițiile teoretice nu înseamnă doar a ucide subiectul filosofiei; înseamnă a comite un suicid intelectual și spiritual”.[9]

Importanța punctului de vedere articulat de către Wilfrid Sellars cu greu ar putea fi supraestimată. Și pentru a înțelege mai clar ce anume poate face filosofia în lumea de azi este foarte instructiv să urmărim cu atenție firele argumentației care susțin poziția acestui foarte important, dar puțin cunoscut, filosof.

Este un truism să spunem că societatea în care trăim este una pluralistă: varietatea convingerilor fundamentale, mai ales în privința religiei, științei, eticii, politicii și a artei, este una contrariantă și deconcertantă. O astfel de realitate socială și culturală te somează continuu să clarifici, să dezvolți și să aperi convingerile pe care le profesezi, iar aceasta solicită ceea ce Gary Gutting, în *What Philosophy Can Do*[10], numește nevoia pentru „mentenanță intelectuală”[11].

Mentenanța aceasta sui-generis, ne spune Gutting, este asigurată de două lucruri: (1) trebuie să răspundem la obiecțiile care amenință să submineze convingerile noastre; (2) trebuie să clarificăm ce anume înseamnă sau ce anume implică logic convingerile noastre.

Dar rolul filosofiei și al filosofului nu intervine în maniera proprie aceluia sau aceleia care bricolează, adică prin mici intervenții disparate pentru a „depana” probleme conceptuale, intelectuale sau morale izolate. Filosofia este un proiect și un construct culturale ale căror funcție și valoare distinctive sunt reflectate de unitatea lor.

Sellars ne ajută să sesizăm unitatea și valoarea filosofiei, reflectând asupra unei distincții cruciale între – ceea ce el numește – *imaginea manifest* și *imaginea științifică* a umanității.[12]

Imaginea manifestă „conține cea mai mare parte din ceea ce știm despre noi înșine la nivelul propriu uman”; conține lucruri ale experienței familiare. Noi, ca persoane, suntem în centrul acestei imagini, orice altceva existând în relație cu percepția și gândirea noastră. Dintru început, filosofia s-a ocupat cu imaginea manifestă. Tradiția perenă în filosofie este dată de demersul de a înțelege structura acestei imagini. Treptat, științele speciale s-

[9] H. Putnam, *op. cit*., p. 45.
[10] Gary Gutting, *What Philosophy Can Do*, W.W. Norton & Company, 2015.
[11] Gary Gutting, *op. cit*., p. 258.
[12] *Cf*. W. Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man”, în W. Sellars, *Science, Perception, and Reality*, cap. 1, Routledge and Kegan Paul, London,1963.

au desprins din această imagine globală, manifestă. Observația și testarea iau locul tehnicilor logice și conceptuale ale filosofiei.

Filosofia își păstrează interesul pentru domeniile acestor științe speciale: ea caută să înțeleagă cum anume se integrează rezultatele lor în structura generală a acestui cadru manifest. Științele însele emerg din această imagine manifestă, prin modificarea și rafinarea conținuturilor acestei imagini. Progresul științei nu ne oferă toate răspunsurile. Persistă, de aceea, întrebări la care științele speciale nu pot da răspunsuri, întrebări fundamentale care fac obiectul atenției aparte și a clarificărilor filosofice și care, în principiu, nu cred că pot primi răspunsuri doar științifice: Sunt acțiunile noastre libere? Cum se corelează mintea cu corpul? Este moartea sfârșitul existenței noastre? Există principii etice obiective care trebuie să ne îndrume comportamentul și acțiunile? Cum putem evalua diferite tipuri de organizații politice? Ce este cunoașterea și cum o putem dobândi în cea mai bună măsură? Este judecata artistică întotdeauna subiectivă și doar subiectivă? Toate acestea sunt întrebări grele, care ne ajută să gândim profund, pentru a ne apăra convingerile.

Dezvoltarea științei moderne, începând din secolul al XVII-lea, ne-a dezvăluit o altă lume – lumea „entităților teoretice" – postulate pentru a explica comportamentul obiectelor manifeste familiare. Sellars creionează, în opoziție și în rivalitate cu imaginea manifestă, imaginea științifică. Din perspectiva ei, imaginea manifestă este „inadecvată", adică literalmente falsă, atunci când această imagine manifestă este distilată în teorii sau alte sisteme de enunțuri. Din perspectiva imaginii științifice, imaginea manifestă conservă o similaritate a realității care este utilă pragmatic și care își găsește o asemănare adecvată în imaginea științifică.

Noile micro-entități nu sunt obiecte suplimentare, adăugate la lista obiectelor din imaginea manifestă. Știința procedează reducționist sau eliminativist: explică comportamentul obiectelor manifeste prin *identificarea* lor cu complexe de micro-entități.

Dar cum anume să înțelegem relația dintre aceste două imagini? Sellars ne indică această strategie: filosoful se confruntă nu cu o singură imagine complexă multi-dimensională, ci cu *două* imagini ale aceleiași ordini de complexitate, fiecare aspirând să fie o imagine completă a omului în lume și pe care trebuie să le contopească într-o unică viziune. Dar miza acestei reduceri este mare: „... man is that being which conceives of itself in terms of the manifest image ..." Așadar, „to the extent that the manifest

image does not survive in the synoptic view, to that extent man himself/herself would not survive."[13]

Acest model ne oferă o excelentă perspectivă asupra a ceea ce poate face filosofia în climatul nostru actual: (i) să discute chestiuni fundamentale care izvorăsc din imaginea manifestă (filosofia perenă); (ii) să coreleze imaginea manifestă cu imaginea științifică. Dar cum anume va urmări aceste două teme?

1) Se va putea insista asupra ideii că numai imaginea manifestă este reală. Aceasta va motiva o poziție instrumentalistă despre statutul și valoarea epistemică a teoriilor științifice; o soluție care, din propria mea perspectivă, este nesatisfăcătoare.

2) Se va considera că numai imaginea științifică este reală; imaginea manifestă este, de fapt, eliminabilă; ceea ce, iarăși, ne oferă o soluție nesatisfăcătoare, pentru că o astfel de poziție reducționistă sau chiar eliminativistă evacuează din ontologia noastră experiența, subiectivitatea, valorile, deciziile, normele, strategiile etc.

Evitarea acestor două poziții exclusiviste și articularea satisfăcătoare a celor două perspective asupra rolului și menirii filosofiei pot să fie problema centrală pentru agenda filosofiei în secolul al XXI-lea.

În plus, în apărarea nevoii de a păstra imaginea manifestă vorbesc și persistența și caracterul ineliminabil ale dimensiunii *normative* a acestei imagini. Dacă nu suntem dispuși să renunțăm la toate judecățile normative, trebuie să acceptăm că avem nevoie de discutarea non-empirică a acestor judecăți. Semnificația este normativă; căci o parte componentă esențială a problemei *Ce anume este semnificația?* rezidă în aflarea unui răspuns la întrebarea *Cum trebuie folosit un termen?* Logica este și ea intens normativă. De aceea Sellars insistă, pe bună dreptate, asupra ideii că această dimensiune normativă a imaginii manifeste este esențială și că ea nu poate fi substituită prin imaginea științifică: „the irreducibility of the personal is the irreducibility of the «ought» to «is»."

Întregul proiect filosofic sellarsian are în centru o construcție conceptuală care combină *ontologia* imaginii științifice cu *normele* imaginii manifeste. Iar filosofia coordonează și integrează ontologia cu normele și valorile tocmai pentru a contribui la înțelegerea chestiunii: „how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term". Identitatea și integritatea noastră, ca ființe umane, fac obiectul examinării permanente și al domeniului de studiu al filosofiei.

[13] G. Gutting, *op. cit.*, p. 262.

Relațiile dintre știință și filosofie au fost foarte adesea afectate de faptul de a nu recunoaște în mod adecvat semnificația și rolul dihotomiei fapte-valori. Aceasta este o distincție filosofică clasică a cărei importanță și al cărei rol pot fi înțelese într-un mod mai simplu prin intermediul așa-numitei teze a lui David Hume, potrivit căreia *Este nu implică pe trebuie*. Faptele nu implică, din punct de vedere logic, valorile. Lumea, faptele, fiind așa cum sunt, sunt compatibile cu multe sisteme distincte de valori, care pot fi chiar incompatibile între ele.

Hilary Putnam a gândit în mod profund asupra acestei chestiuni și a ajuns să producă argumente foarte interesante și convingătoare care urmăresc să arate că distincția fapte-valori nu este absolută și rigidă. Iată un pasaj plin de învățăminte din Putnam: „Am argumentat că până și atunci când judecățile de rezonabilitate sunt lăsate în mod tacit, astfel de judecăți sunt presupuse de către cercetarea științifică". Aceasta înseamnă că cercetarea științifică presupune judecăți de valoare. Și Putnam continuă: „Într-adevăr, judecățile de *coerență* sunt esențiale chiar și la nivelul observațional: trebuie să decidem *în care* observații să avem încredere, în care oameni de știință să avem încredere – uneori chiar și în care dintre *amintirile* noastre să avem încredere. Am argumentat, continuă Putnam, că judecățile de rezonabilitate pot fi obiective. Și am argumentat că ele toate au proprietățile tipice ale «judecăților de valoare». Pe scurt, am argumentat că profesorii mei pragmatiști aveau dreptate: «cunoașterea faptelor presupune cunoașterea valorilor». Dar istoria filosofiei științei în ultima jumătate de secol a fost, în mare parte, o istorie a încercărilor... de a *ocoli* această chestiune. Se pare că orice fantezie – fantezia de a face știință folosind numai logica deductivă (Popper), fantezia recuperării inducției în mod deductiv (Reichenbach), fantezia reducerii științei la un simplu algoritm bazat pe mostre (Carnap), fantezia selectării teoriilor dată fiind o mulțime disponibilă în mod misterios a «condiționalelor observaționale adevărate», sau, în mod alternativ, «naturalizând epistemologia prin reducere la psihologia științifică» (ambele fantezii sunt ale lui Quine) – așadar, orice fantezie este socotită ca fiind preferabilă regândirii întregii dogme – ultima dogmă a empirismului? – că faptele sunt obiective și valorile sunt subiective și că cele două nu se vor întâlni niciodată".[14]

Dimpotrivă, ideea că faptele și valorile sunt profund conectate și concrescute este o idee care se bazează pe monumentale lucrări filosofice din ultima sută de ani datorate, între alții, lui L. Wittgenstein, W.V.O. Quine sau

[14]Hilary Putnam, *op. cit.*, pp. 47-48.

H. Putnam, potrivit cărora valorile epistemice sunt concepte valorice. În știință avem de-a face cu fapte, teorii și valori care nu pot fi separate unele de altele, care sunt conectate în mod intrinsec.

Am vorbit, la început, despre o anumită criză în filosofie, o concepție devenită populară în Europa grație lucrării fundamentale a lui Heidegger *Sein und Zeit*. În această concepție, filosofia tradițională este socotită „ontoteologie". O altă abordare a crizei poate fi găsită în scrierile lui Bertrand Russell. Din această perspectivă, criza rezidă în dezbaterile și disputele niciodată încheiate și rezolvate din filosofie, cuplate cu presupusul fapt că „noua logică" ar putea rezolva vechile probleme filosofice, ceea ce are drept consecință faptul că ar trebui să ne debarasăm de filosofia tradițională și să o înlocuim pe de-a-ntregul cu altceva.

Totuși, progresul în filosofie nu este necesar să constea în rezolvarea, o dată pentru totdeauna, a tuturor chestiunilor. Și apoi, filosofia nu a fost niciodată doar ontoteologie sau numai ontoteologie. Iată de ce îmbrățișez pe de-a-ntregul concluzia lui Hilary Putnam „că ideea unei «crize» fundamentale în filosofie și «sfârșitul filosofiei» sunt profund greșite. Iar dacă problemele filosofiei nu pot fi niciodată pe deplin rezolvate, în sensul că ele vor rămâne întotdeauna cu noi, că ele ne constituie din punct de vedere istoric și cultural, atunci toate acestea sunt lucruri minunate, și nu ceva pe care să îl regretăm".[15] La rădăcinile lor, în profunzime, filosofia și știința sunt două fațete esențialmente interconectate ale aceleiași dimensiuni umane esențiale care este ontologic și istoric constitutivă pentru fiecare dintre noi.

Așadar, filosofia păstrează aceste două dimensiuni esențiale pentru educația universitară: (i) educația morală a adulților; (ii) viziunea teoretică, explicativă și speculativă integratoare.

Aș vrea să închei, reiterând ideea rolului umanioarelor, în mod notabil al filosofiei, pentru dezvoltarea și consolidarea democrației. Educația umanistă nu este în primul rând și prin natura ei o educație pentru un profit monetarizabil sau chiar pentru o creștere economică ce ar genera, în mod inevitabil, o mai bună calitate a vieții. Scopul și rolul educației umaniste sunt mult mai profunde și mai durabile: anume dezvoltarea capacităților morale și a atitudinilor necesare fundamentării virtuților cetățenești, virtuți de care depind consolidarea democrației și reușita marilor proiecte politice și

[15]Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 50.

culturale naționale. Umanioarele și artele liberale stau la baza acestui model educațional neluat în serios astăzi.

Dat fiind acest rol eminent al umanioarelor în consolidarea, dezvoltarea și transmiterea mai departe a întregii noastre culturi, ne putem permite noi, oare, să pierdem aceste valențe ale studiului și educației specifice lor – dimensiunea morală și pe aceea teoretic-speculativă? Este destul de probabil ca într-un viitor nu foarte îndepărtat să dispară această latură umanistă a învățământului nostru universitar. Dar aceasta ar fi rezultatul unor decizii politice catastrofale, care nu sunt înrădăcinate, în mod necesar, în codul culturii noastre europene. Și vom pierde dimensiunea umanistă a culturii în detrimentul nostru al tuturor, desfigurând identitatea noastră culturală și istorică. Sper că vom fi suficient de înțelepți pentru a deveni pe deplin conștienți de această situație și pentru a opri acest proces cultural până nu este prea târziu. Și tocmai de aceea, sarcina noastră profesională și datoria noastră culturală sunt acelea de a vorbi răspicat împotriva acestei tendințe, pentru a împiedica producerea acestui declin cultural catastrofal. Nu va exista un viitor cu sens nici în universități și nici în societatea omenească, servită cultural de către aceste universități, dacă nu va fi recunoscut, păstrat și acceptat pe deplin și în mod semnificativ rolul umanioarelor și al educației umaniste.

Basarab Nicolescu

FILOSOFIA ŞI TRANSDISCIPLINARITATEA CA SOLUŢIE A PROVOCĂRILOR LUMII CONTEMPORANE – PANTERORISMUL, ANTHROPOCENUL ŞI TRANSUMANISMUL*

Trăim într-o epocă de nouă barbarie care poate fi caracterizată prin trei cuvinte: Panterorism, Transumanism și Anthropocen.

Introduc acest neologism – „Panterorism" – pentru a descrie o nouă formă de terorism, fără nici o legătură reală cu o religie sau o ideologie, al cărui scop este de a ucide pe celălalt, pentru a-şi impune propria putere. Pe 13 noiembrie 2015 Parisul a fost lovit de forța urii oarbe. A fost un masacru al inocenţilor. Ceea ce era vizat era un anumit mod de viață, al cărui simbol este Parisul. În această nouă formă de terorism, nu mai există un soldat în fața unui alt soldat. Există doar ucigași care extermină orbește o masă anonimă. Panterorismul, tot mai prezent pe planeta noastră, Îl înlocuiește pe Dumnezeu cu sine însuşi. Ucigând pe celălalt, dorința de atotputernicie atinge un apogeu imprevizibil. Filosoful francez Marcel Gauchet a remarcat, într-o conferinţă recentă, că jihadismul este un fenomen deconcertant. El este, după căderea totalitarismului nazist şi totalitarismului comunist, o nouă formă de totalitarism care ia religia drept proiect politic[1].

Cuvântul *Anthropocen* este un neologism desemnând o nouă epocă geologică, caracterizată prin faptul că acţiunea speciei umane devine forţa geofizică dominantă a planetei noastre față de forţele geologice naturale. Există astăzi pericolul, pentru prima dată în istorie, de dispariţie a întregii

* Conferinţă inaugurală la colocviul „Filosofia şi istoria în universitatea contemporană: provocări, confruntări, soluţii", în cadrul congresului internaţional „Diaspora în cercetarea științifică și învățământul superior din România – Diaspora și prietenii 2016", Timişoara, 25-27 aprilie 2017.

[1] Marcel Gauchet, „L'attraction fondamentaliste", conferinţă la colocviul „La psychanalyse et le fait religieux", organizat de Asociaţia „Espace analytique", Campus des Cordeliers, Paris, 19 martie 2016.

specii umane[2]. Supravieţuirea speciei umane este, pentru un bun număr de oameni de ştiinţă şi filosofi contemporani (printre care mă număr), problema cea mai importantă a epocii noastre. Această afirmaţie ştiinţifică (şi nu ideologică) poate apărea ca fiind surprinzătoare, deoarece guvernele şi organismele internaţionale nu par a fi luat cunoştinţă de acest pericol (deşi ele au fost avertizate de oameni de ştiinţă de mare reputaţie), iar 99,99 % din locuitorii planetei ignoră că ei şi urmaşii lor vor dispărea de pe suprafaţa pământului în interval de câteva secole şi nu într-unul de miliarde de ani. Cuvântul *Anthropocen* este aproape necunoscut chiar și pentru oameni cultivaţi.

După cum scrie cunoscutul climatolog australian Clive Hamilton în cartea sa *Requiem pour l'espèce humaine* [3], este greu de acceptat ideea că ființele umane pot modifica compoziția atmosferei pământului până la distrugerea propriei lor civilizații și, de asemenea, a speciei umane. Se poate prezice ridicarea nivelului mării cu mai mulți metri în timpul acestui secol și dizolvarea totală a gheții arctice în unul sau două decenii. Se poate prezice chiar că gheața de pe întreaga planetă va dispărea în mai multe secole, ceea ce va duce la ridicarea nivelului mării de aproximativ 70 de metri. Fenomene neașteptate se vor produce: animalele domestice se vor transforma în animale sălbatice şi plantele cultivate vor dispărea[4]. Consecinţele asupra securităţii naţiunilor vor fi imense: valuri de refugiaţi din ţările defavorizate pe plan climatic vor emigra în ţările favorizate, ceea ce va provoca conflicte fără precedent. Organizaţiile internaţionale nu sunt pregătite pentru a face faţă unei asemenea situaţii: ele nu sunt preocupate de securitatea planetei.

Perspectiva unei schimbări climatice haotice arată eşecul certitudinilor născute din Epoca Luminilor şi pune serios la îndoială proiectul modernităţii. Un fapt este cert: în Anthropocen, vechea şi persistenta distincţie radicală între natură şi cultură nu mai este valabilă. Cultura modifică natura. Desacralizarea naturii ajunge astfel la apogeul său.

---

[2] A se vedea, de exemplu, Bruno Latour, „L'Anthropocène et la destruction de l'image du Globe", în Emilie Hache (ed.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Paris, 2014, pp. 27-54.

[3] Clive Hamilton, *Requiem pour l'espèce humaine - Faire face à la réalité du changement climatique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2013, traducere din limba engleză de Françoise Gicquel şi Jacques Treiner. Ediţia originală: Clive Hamilton, *Requiem for a Species – Why We Resist the Truth about Climate Change*, Earthscan, London, 2010.

[4] *Ibidem*, p. 44.

Cum poate fi evitată teribila catastrofă? În SUA, oamenii politici sunt convinşi că ea poate fi evitată prin soluţii tehnologice şi autorităţile au format mai multe comisii de specialişti pentru a găsi astfel de soluţii. Astfel s-a născut o nouă disciplină, foarte prosperă astăzi: *geoingineria* sau *ingineria climatică*, al cărei obiect este manipularea mediului înconjurător pentru a contrabalansa schimbarea climatică provocată de specia umană. Scopul este transformarea compoziţiei chimice a atmosferei astfel încât omul să poată regla, după voinţa sa, temperatura planetei noastre. Paul Cruzen, laureat al premiului Nobel pentru chimie, a propus în anul 2006 să se introducă în atmosferă aerosoli care să reflecte lumina soarelui[5]. Această sugestie a deschis o pistă importantă de cercetare, sprijinită de instituţii prestigioase precum National Academy of Sciences în SUA şi Royal Society. Ideea este de a injecta în stratosferă dioxid de sulf, în formă gazoasă, la o altitudine de 10-50 de km, formând astfel aerosoli de sulfat, particule ce pot reflecta lumina solară.[6] Paul Cruzen remarca, în trecere, că cerul diurn va deveni astfel în permanenţă alb, perspectivă sinistră pe plan estetic. Este uimitor că savanţi de talia lui Edward Teller (co-fondator şi director la Lawrence Livermore National Laboratory din San Francisco) şi Lowell Wood (cercetător la acelaşi laborator şi savant influent la Pentagon) se află printre adepţii ardenţi ai acestei soluţii tehnologice. Cu un orgoliu nemăsurat, Lowell Wood afirma în toată inocenţa: „Noi am transformat toate mediile înconjurătoare. De ce nu am face acelaşi lucru cu planeta noastră?”[7]

Din punctul meu de vedere, în acord cu Clive Hamilton, nu tehnologia va salva specia noastră, ci o schimbare radicală a viziunii asupra Realităţii.

Voi face acum câteva scurte consideraţii despre „Transumanism”.

Dacă proiectul Transumanismului se va realiza, ființa umană se va transforma din ce în ce mai mult în mașină și mașina va deveni din ce în ce mai mult umană. Mișcarea internaţională, culturală şi intelectuală, a Transumanismului [8] pledează pentru utilizarea biotehnologiei pentru a

[5] Paul Crutzen, „Albedo Enhancement by Stratospheric Sulphur Injections: A Contribution to Resolve a Policy Dilemma”, în *Climatic Change*, 77 (3-4), pp. 211-220.

[6] Clive Hamilton, *Requiem for a Species*, *op. cit.*, p. 198.

[7] Jeff Goodell, „Can Dr. Evil Save the World”, în *Rolling Stone*, 3 noiembrie 2006.

[8] A se vedea, de exemplu, Max More și Natacha Vita-More (ed.), *The Transhumanist Reader - classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc, West Sussex, 2013.

îmbunătăți caracteristicile fizice și mentale ale ființelor umane. Îmbătrânirea și moartea sunt considerate nedorite şi nu ar fi inevitabile.

Selecția naturală este considerată ca fiind depăşită și ea este înlocuită de selecţia tehnologică. Proiectul major este de a elimina orice forță transcendentă şi de o înlocui cu omul-mașină, cu inteligență supraomenească, stăpân pe viața sa. Transumanii, pe care unii filosofi şi ideologi îi numesc, din evidente precauţii oratorice, „oameni ameliorați", vor constitui o nouă specie, biotehnologică. Societatea viitoare se va împărți între „transumani" şi „vechii umani", care vor fi inevitabil servitorii transumanilor.

Este remarcabil faptul că Freud a profetizat apariția Transumanismului încă din 1930, în cartea sa *Das Unbehagen in der Kultur* (tradusă în limba franceză sub titlu *Le malaise dans la culture*). El a vorbit despre dorința ființei umane de a fi egală lui Dumnezeu, devenind astfel un *Dumnezeu-proteză*. Acest proces se realizează grație celei de-a doua naturi a ființei umane, natura tehnologică, permițându-i să domine lumea[9].

Este evident că pentru a face față acestui triplu pericol – Panterorismul, Anthropocenul și Transumanismul – este necesar să elaborăm o gândire forte, riguroasă, vizionară şi universală, care nu se mulţumeşte doar cu declarații umaniste.

În prezenta conferinţă, doresc să formulez ipoteza că filosofia, în interacţiunea sa transdisciplinară cu celelalte ştiinţe, exacte şi umane, este mijlocul privilegiat de rezistență în faţa noii barbarii. Voi numi *filosofie transdisciplinară* filosofia care integrează metodologia transdisciplinară.

Există în prezent o mare sărăcie spirituală pe planeta noastră. Ea se manifestă prin frică, violență, ură și dogmatism. Într-o lume cu mai mult de 8000 de discipline academice, mai mult de 10000 de mișcări religioase și mai mult de 6000 de limbi, este dificil să visezi la înțelegere reciprocă și pace.

Prima motivație pentru o nouă spiritualitate este tehnoştiinţa, asociată cu o fabuloasă putere economică. Ea vehiculează o forță irațională a eficienței de dragul eficienței: tot ceea ce se poate face se va face, spre mai rău sau mai bine. Cea de-a doua motivație pentru o nouă spiritualitate este dificultatea dialogului între diferitele spiritualități, care apar uneori ca fiind antagoniste.

---

[9] Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Flammarion, Paris, 2010, p. 109, prezentare de Pierre Pellegrin, traducere de Doria Astor.

În mod simplu spus, trebuie să găsim o dimensiune spirituală a democrației. Viața socială se situează dincolo de disciplinele academice, dar ea se bazează pe cunoștințele generate de acestea.

Homo religiosus, concept introdus de Mircea Eliade, a existat de la începuturile speciei umane, în momentul în care omul a încercat să înțeleagă sensul vieții sale. Sacrul este tărâmul natural al lui *Homo religiosus*. Limba sa este cea a imaginarului, încercând să penetreze niveluri mai înalte de Realitate prin parabole, simboluri, mituri, legende, revelație, încercând astfel să desluşească nevăzutul prin observarea lumii vizibile.

Homo economicus este o creație a modernității. Noi credem astăzi numai în ceea vedem, observăm sau măsurăm. Profanul este tărâmul natural al lui *Homo economicus*. Limba sa este cea a unui singur nivel de Realitate, accesibil prin mintea analitică, grație științelor exacte şi umane, tehnologiei, teoriilor și ideologiilor, matematicii și informaticii.

O modalitate de a evita impasul conflictului *Homo religiosus/Homo economicus* este cea de a adopta metodologia transdisciplinară[10].

În continuare, descriu pe scurt ce este transdisciplinaritatea, insistând pe noțiunile-cheie de niveluri de Realitate şi Terț Ascuns.

Transdisciplinaritatea este fondată pe trei axiome[11]:

i. *Axioma ontologică*: există diferite niveluri de Realitate ale Obiectului și, în mod corespunzător, diferite niveluri de Realitate ale Subiectului.

ii. *Axioma logică*: trecerea de la un nivel de Realitate la altul este posibilă prin logica terțului inclus.

iii. *Axioma epistemologică*: structura totalității nivelurilor de Realitate, în cunoaşterea naturii, societății și a noastră înșine este o structură complexă: fiecare nivel este ceea ce este pentru că toate nivelurile există în același timp.

Dicționarele ne spun ce înseamnă „realitatea”[12], dar ceea ce ele ne oferă nu sunt definiții, ci descrieri într-un cerc vicios: „realitatea” este definită în funcție de ceea ce este „real”.

Pentru a evita orice ambiguitate, definesc „realitatea” într-un sens care este utilizat de către oamenii de știință, și anume în termeni de „rezistență”.

---

[10] Basarab Nicolescu, „Transdisciplinarity as Methodological Framework for Going Beyond the Science and Religion Debate”, în *Transdisciplinarity in Science and Religion*, nr. 2, 2007, pp. 35-60.
[11] Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarité, op. cit.*
[12] http://dictionary.reference.com/browse/reality, accesat la 2 mai 2014.

În scopul de a evita ambiguitățile suplimentare, trebuie să distingem cuvintele „Real” și „Realitate”. Real desemnează *ceea ce este*, în timp ce Realitatea este legată de rezistența la experiența noastră umană. „Realul” este, prin definiție, învăluit pentru totdeauna (nu tolerează nici o altă precizare), în timp ce „Realitatea” este accesibilă cunoaşterii noastre. Realul implică non-rezistență în timp ce Realitatea implică rezistență.

Fiecare nivel este caracterizat prin caracterul său incomplet: legile care guvernează acest nivel sunt doar o parte din totalitatea legilor care guvernează toate nivelurile. Și chiar totalitatea legilor nu epuizează ansamblul nivelurilor de Realitate: trebuie, de asemenea, să luăm în considerare Subiectul și interacțiunea acestuia cu Obiectul. Cunoașterea este întotdeauna şi pentru totdeauna deschisă.

Zona situată între două niveluri diferite de Realitate și dincolo de toate nivelurile este o zonă de non-rezistenţă la experiențele, reprezentările, descrierile, imaginile noastre și, de asemenea, la formalizările noastre matematice.

Totalitatea nivelurilor de Realitate ale Obiectului și zona sa complementară de non-rezistenţă constituie ceea ce numim *Obiectul transdisciplinar*, în timp ce totalitatea nivelurilor de Realitate ale Subiectului și zona sa complementară de non-rezistență constituie ceea ce numim *Subiectul transdisciplinar*.

Cele două zone de non-rezistenţă ale Subiectului și Obiectului trebuie să fie identice pentru ca Subiectul să poată comunica cu Obiectul. Un flux de informaţie spirituală, care intersectează diferitele niveluri de Realitate ale Subiectului, trebuie să corespundă fluxului de informație naturală care intersectează diferitele niveluri de Realitate ale Obiectului. Cele două fluxuri sunt corelate, deoarece ele au în comun aceeași zonă de non-rezistenţă.

Cunoașterea nu este nici exterioară nici interioară: ea este *în același timp* exterioară și interioară. Studiul universului și studiul ființei umane se susţin unul pe altul.

Zona de non-rezistenţă joacă rolul unui *al treilea* între Subiect și Obiect, un termen de interacțiune care permite unificarea Subiectului și Obiectului, garantând în același timp diferența lor. În cele ce urmează voi numi acest termen de interacțiune *Terţul Ascuns*.

În abordarea transdisciplinară, Subiectul și Obiectul sunt imersate în Terţul Ascuns.

Subiectul transdisciplinar și nivelurile sale, Obiectul transdisciplinar și nivelurile sale, şi Terţul Ascuns definesc Realitatea transdisciplinară sau *trans-Realitatea.*

Terţul Ascuns, în relația sa cu nivelurile de Realitate, este fundamental pentru înțelegerea lui *Unus Mundus* descris de cosmodernitate. Realitatea este în același timp una şi multiplă. În cazul în care ne limităm doar la Terţul Ascuns, unitatea este nediferențiată, simetrică, situată în non-timp. În cazul în care ne limităm doar la nivelurile de Realitate, există doar diferențe, asimetrii, situate în timp. Considerarea simultană a nivelurilor de Realitate și a Terţului Ascuns introduce o rupere a simetriei lui *Unus Mundus*. De fapt, nivelurile de Realitate sunt generate tocmai de această rupere de simetrie care se petrece în timp.

În abordarea transdisciplinară, Terţul Ascuns apare ca sursă a cunoașterii, dar, la rândul său, el are nevoie de Subiect pentru a cunoaște lumea: Subiectul, Obiectul și Terţul Ascuns sunt inter-legate.

Realitatea este *Una*. Pentru un viitor durabil, trebuie să luăm în considerare în mod simultan toate nivelurile de Realitate și, de asemenea, Terţul Ascuns.

Disciplinele academice sunt interesate doar de fragmente ale nivelurilor de Realitate, pe când culturile și religiile implică simultan unul sau mai multe niveluri de Realitate ale Obiectului, unul sau mai multe niveluri de Realitate ale Subiectului și zona de non-rezistenţă a Terţului Ascuns. Tehnoştiinţa se află în întregime în zona Obiectului, în timp ce culturile și religiile traversează toţi cei trei termeni: Obiectul, Subiectul și Terţul Ascuns. Această asimetrie demonstrează dificultatea dialogului lor: acest dialog poate avea loc numai atunci când există o conversiune a tehnoştiinţei spre valori, adică atunci când cultura tehnico-științifică va deveni o adevărată cultură[13].

Tehnoştiinţa se află într-o situație paradoxală. În sine, ea este oarbă la valori. Cu toate acestea, atunci când ea intră în dialog cu culturile, religiile şi diferitele spiritualităţi, ea devine receptivă la valori.

Persoana umană apare ca o interfață între Terţul Ascuns și lume. Eliminarea Terţului Ascuns în cunoaștere conduce spre o ființă umană uni-

[13] Basarab Nicolescu, „Toward a Methodological Foundation of the Dialogue Between the Technoscientific and Spiritual Cultures", în Liubava Moreva (ed.), *Differentiation and Integration of Worldviews*, Sankt Petersburg, Eidos, 2004, pp. 139-152.

dimensională, redusă la celule, neuroni, quarci, particule elementare şi cipuri electronice.

O teorie unificată a nivelurilor de Realitate este crucială în construirea unui viitor durabil. Considerațiile făcute până în prezent în acest domeniu se bazează pe gândirea reducționistă și binară: totul se reduce la societate, economie și mediul înconjurător. Nivelul individual al realității, nivelul spiritual al Realității și nivelul cosmic al Realității sunt complet ignorate. Viitorul sustenabil, atât de necesar pentru supraviețuirea noastră, se poate baza doar pe o teorie unificată a nivelurilor de Realitate.

Noi suntem o parte integrantă a mișcării ordonate a Realităţii. Libertatea noastră constă în a intra în această mișcare cosmică sau a o perturba. Putem răspunde în mod armonios acestei mișcări sau putem impune voința noastră de putere și dominație. Responsabilitatea noastră este de a construi un viitor durabil în acord cu mișcarea de ansamblu a Realității.

Suntem martorii unei noi ere – *cosmodernitatea* – fondată pe o nouă viziune a interacțiunii contemporane dintre știință, cultură, spiritualitate, religie și societate[14]. Cosmodernitatea, în esența ei, înseamnă că orice entitate a universului este definită de relația sa cu celelalte entități. Ființa umană, la rândul său, este legată, ca persoană, de Terţul Ascuns. Ideea veche de cosmos, în care noi suntem participanți activi, este reînviată.

Realitatea este plastică. Realitatea nu este ceva în afara sau în interiorul nostru: ea este în același timp în afara și în interiorul nostru. Noi suntem o parte a acestei Realități, care se schimbă în funcţie de gândurile noastre, de sentimentele şi de acţiunile noastre. Acest lucru înseamnă că fiecare dintre noi suntem pe deplin responsabili pentru ce este Realitatea. Lumea se mișcă, trăiește și se oferă cunoașterii noastre, datorită existenței unor structuri coerente a ceea ce este, totuși, în continuă schimbare. Prin urmare, Realitatea este rațională, dar raționalitatea sa este multiplă, structurată în niveluri.

Nivelurile de Realitate corespund *nivelurilor de înțelegere*, într-o fuziune a cunoașterii cu ființa. Toate nivelurile de Realitate sunt întrețesute. Lumea este, în același timp, cognoscibilă și incognoscibilă.

Terţul Ascuns între Subiect și Obiect se refuză oricărei raționalizări. Prin urmare, Realitatea este, de asemenea, *trans-rațională*. Terțul Ascuns condiționează nu numai fluxul de informații între Subiect și Obiect, dar, de asemenea, cel între diferitele niveluri de Realitate ale Subiectului și între

[14] Basarab Nicolescu, *From Modernity to Cosmodernity – Science, Culture, and Spirituality*, State University of New York (SUNY) Press, 2014.

diferitele niveluri de Realitate ale Obiectului. Discontinuitatea între diferitele niveluri este compensată de continuitatea informației vehiculate de către Terţul Ascuns.

Rolul Terțului Ascuns este acela de a stabili legătura între Realitate și Real. Terțul Ascuns este incognoscibil pentru că este sursa cunoașterii. Catalizator al mișcării, el are o infinitate de chipuri. El este gardianul misterului nostru ireductibil şi singurul fundament al demnității umane. Fără acest Terț, totul este cenușă.

Misterul ireductibil al lumii coexistă cu extraordinarele descoperiri ale raţiunii. Necunoscutul penetrează fiecare por a ceea ce este cunoscut, dar, fără cunoaștere, necunoscutul nu ar fi decât un cuvânt vid. O nouă spiritualitate este deja potențial prezentă pe planeta noastră. Există semne exemplare și argumente pentru nașterea sa, de la fizica cuantică până la teatru, literatură și artă[15]. Suntem în pragul unei adevărate Noi Renaşteri, care cere, pentru a se actualiza, o nouă conștiință, cosmodernă. Dar, în mod paradoxal, potenţialitatea noii Renaşteri este pusă în umbră de violenţa noii barbarii.

Noua barbarie este o nouă etapă a confruntării între *Homo religiosus* şi *Homo economicus*.

Din punct de vedere etimologic, cuvântul „barbar" semnifică cel care este „străin", cel care aparţine unei lumi necivilizate. În acest context, noua barbarie introduce o noutate radicală, căci ea semnifică faptul că străinul nu este în afara noastră ci înăuntrul nostru. Noi suntem proprii noştri barbari. Există o *barbarie ontologică* constând în dorinţa de a reduce totul la un singur nivel de Realitate, o *barbarie logică* constând a refuza orice altă logică decât cea a terţului exclus, a adevărului absolut şi a falsităţii absolute şi o *barbarie epistemologică*, constând în refuzul complexităţii, a interconexiunii între diferitele niveluri de Realitate.

Cele trei tentacule ale noii barbarii – Panterorismul, Anthropocenul și Transumanismul – rezultă din această triplă barbarie. Ele au în comun tentativa de asasinat a Terţului Ascuns.

De aceea filosofia transdisciplinară, care poate da un sens profund Terţului Ascuns, este mijlocul privilegiat de rezistență în faţa noii barbarii şi ea va putea educa tinerele generaţii în spiritul acestei rezistenţe.

[15] Basarab Nicolescu, *From Modernity to Cosmodernity*, *op. cit.*

REINVENTAREA UMANIOARELOR

Constantin Stoenescu

VIITORUL FILOSOFIEI, UNIVERSITATEA MANAGERIALĂ ŞI REVIGORAREA SPAŢIULUI PUBLIC

Sfârşitul filosofiei?

O asemenea întrebare, lipsită de determinări care să o contextualizeze, poate părea o simplă provocare gratuită într-o retorică ce îşi caută mijloace ale captării atenţiei publicului. Cum să putem vorbi despre sfârşitul filosofiei într-o lume a cărei geneză culturală şi configuraţie de valori este profund legată de locul central ocupat de filosofie? De aceea, pentru a da mai multă forţă întrebării trebuie să renunţăm la caracterul ei generalist şi să identificăm un vector care să o plaseze într-un spaţiu teoretic credibil. Cred că acest rezultat poate fi obţinut îndată dacă facem un decupaj temporal care se subîntinde pe durata ultimei decade şi se limitează la întreaga dezbatere privind reformarea managerială a universităţii ca instituţie socială cu rol în educaţie şi cercetare.

Tot acest efort de regândire strategică a universităţii pornind de la criterii manageriale de eficienţă şi de la nevoile noii societăţi bazate pe cunoaştere pare să ducă, cel puţin la prima vedere, la concluzii deloc favorabile filosofiei în ceea ce priveşte rolul ei în universitatea concepută managerial. Dacă luăm în considerare ceea ce se întâmplă în universităţile lumii, atunci vom constata că învăţământul universitar filosofic se află în declin. Tot mai multe departamente se închid sau îşi diminuează ponderea, iar numărul de studenţi care frecventează cursurile de filosofie este în descreştere. Desigur, vor spune managerii, toate acestea sunt motive suficiente pentru a aloca din ce în ce mai puţine resurse filosofiei şi se vor angaja astfel într-o buclă cauzală care nu poate genera nimic altceva decât dispariţia treptată a filosofiei din universităţi.

Şi planurile de viitor privind managementul universitar în Europa sunt un simptom al aceleiaşi tendinţe de a împinge filosofia spre periferie sau de a o transforma într-un domeniu care este considerat lipsit de utilitate deoarece nu oferă nimic semnificativ pentru calificările care sunt necesare pe o piaţă a muncii din ce în ce mai tehnologizată. Dacă în documentele care au însoţit *Strategia Lisabona* din anul 2000 formulările erau încă prea generale pentru a identifica în ele efectul marginalizării filosofiei, ceea ce oricum era greu de crezut că s-ar putea întâmpla în noua societate bazată pe cunoaştere, eforturile recente de actualizare şi de aprofundare încep să evidenţieze că ţintele majore şi miza generală a noii strategii lasă puţine şanse filosofiei în a reprezenta un factor al creşterii competitivităţii economice şi al transferului rapid al rezultatelor cercetării şi inovării în economie şi în societate.

Dar să facem un pas şi mai aplicat şi să analizăm modul în care este văzut învăţământul universitar din perspectiva Strategiei *Europe 2020: A European Strategy for Smart sustainable and Inclusive Growth* lansată în 2010 de Comisia Europeană.[1] Documentul conţine mai multe referiri la învăţământul universitar şi la rolul său în societatea bazată pe cunoaştere, astfel încât să se asigure deopotrivă utilizarea pe scară largă a noilor tehnologii ale informaţiei şi dezvoltarea durabilă întemeiată pe echilibrul dintre economie, societate şi mediu. Pot fi identificate cel puţin trei referiri directe la rolul universităţii în realizarea noilor obiective strategice.[2]

(i) Regândirea de către comunitatea academică a relaţiei dintre cercetare, dezvoltare şi inovare astfel încât să crească eficienţa ciclului cercetării şi aplicării rezultatelor cercetării. Noua provocare o reprezintă reducerea sau chiar eliminarea distanţei dintre ştiinţă şi piaţă atât prin identificarea de la bun început a nevoilor pieţei şi finanţarea cercetărilor care răspund acestor nevoi cât şi prin transformarea cât mai rapidă a diverselor invenţii şi inovaţii în produse care intră în competiţie pe piaţa liberă.

(ii) Dezvoltarea unui mediu interactiv între universităţi, diversele sectoare industriale şi autorităţi administrative statale, regionale sau locale.

---

[1] Vezi European Commission, 2010, **Europe 2020: A European Strategy for Smart, Sustainable and Inclusive Growth**, Communication from the Commission, Brussels, http://ec.europa.eu/eu2020/pdf/COMPLET%20EN%20BARROSO%20%20%20007%20-%20Europe%202020%20-%20EN%20version.pdf, accesat la 17 mai 2016.

[2] Vezi Mihai Korka, „Concepţia europeană asupra managementului universitar", în Ioan Talpoş, Constantin Roşca, Nicolae Istudor (ed.), *160 de ani de învăţământ superior economic în România*, Editura ASE, 2013, p. 208.

Universităţile sunt parte a acelui *triple-helix* care determină ritmul progresului social. Ele nu îşi mai fixează obiectivele în mod independent ci în relaţie cu agenţii economici şi cu autorităţile puterii politice. Aceasta înseamnă că politicile educaţionale şi de cercetare devin un atribut al celor trei părţi implicate şi că o reformă a universităţii trebuie să pornească de la această realitate.

(iii) Universităţile trebuie să se implice în noile tendinţe şi dinamici ale pieţei muncii. Noile calificări şi deprinderi, noile competenţe şi poziţii în organizaţii sunt rezultatul dominanţei în societate a noilor tehnologii ale informaţiei, ceea ce duce la digitalizarea pieţei muncii. Universitatea trebuie să reacţioneze la aceste schimbări de pe piaţa muncii, să producă competenţele şi calificările necesare şi să anticipeze noile evoluţii.

Consider că acest mod de a concepe rolul universităţii în societate este expresia unei viziuni generale despre societate şi cunoaştere care a fost dezvoltată în ultimele două decenii de lumea academică. Această concepţie este efectul deschiderii comunităţii academice spre societate şi al încercării de a ţine seama de constrângerile contextului social, în special de cele economico-financiare. Aceasta duce la prioritizarea dimensiunii aplicative a cercetării şi la regândirea managementului universitar în termenii unei afaceri care trebuie să obţină profit. Consider că, în cele din urmă, această viziune generală, aflată sub influenţa unui pragmatism care a devenit între timp dominant, a căpătat accente ideologice şi autoritare, favorizând o perspectivă reducţionistă în care factorii de eficienţă economică au devenit criterii de ierarhizare. Şi, deloc întâmplător, această viziune asupra progresului, dezvoltată de un grup de filosofi, se întoarce împotriva locului tradiţional al filosofiei însăşi în universitate şi în configuraţia culturală la nivel societal.

Efectul actual al operaţionalizării acestei concepţii asupra managementului universitar a fost luarea unor decizii nefavorabile filosofiei. Departamentele de filosofie s-au restrâns sau s-au închis, numărul de studenţi a scăzut, resursele alocate domeniului umanist au fost diminuate, iar sistemul managerial a început să fie dominat de persoane care nu au educaţie umanistă. Toate aceste schimbări nu sunt însă o garanţie a creşterii performanţelor universităţilor, iar studii recente dovedesc că absolvenţii de filosofie au competenţe care le permit să se adapteze mai uşor la o piaţă a muncii cu un dinamism ocupaţional în creştere.

În paginile care urmează voi încerca să arăt cum au construit filosofii această nouă reprezentare a relaţiei dintre universitate şi societate, care au

fost paşii teoretici prin care însăşi filosofia a fost dezavantajată, iar în final îmi propun să susţin că şi în societatea bazată pe cunoaştere filosofia poate avea şi trebuie să aibă un viitor.[3]

Societatea bazată pe cunoaştere şi căutarea avantajului competitiv

Procesul istoric al constituirii modernităţii este corelat în mod prioritar în diversele cercetări cu geneza ştiinţei moderne şi a unei noi forme a relaţiei dintre ştiinţă şi tehnologie. Teza puternică este aceea că transformările cele mai semnificative din societatea modernă sunt produse de interacţiunea dintre ştiinţă şi tehnologie, astfel încât, treptat, ştiinţa şi tehnologia devin, alături de proprietate şi muncă, forţe cu impact societal. Dacă până la revoluţia ştiinţifică şi industrială modernă relaţiile sociale erau concepute în termenii proprietăţii şi ai muncii, cunoaşterea ştiinţifică transformă relaţiile sociale şi generează noi principii de ierarhizare şi stratificare socială, de coeziune şi integrare socială. Potrivit binecunoscutei teorii a lui Daniel Bell a societăţii postindustriale, cunoaşterea teoretică devine o forţă constitutivă prin faptul că funcţionează ca o sursă de inovare care generează schimbări cu efecte profunde la nivel social.[4] Toate aceste transformări sociale şi economice au determinat schimbări de natură, în funcţionarea sistemului social, aşa cum ar fi influenţarea de către cunoaşterea ştiinţifică a unor sfere ale acţiunii sociale, profesionalizarea domeniului cunoaşterii prin înlocuirea diverselor forme ale cunoaşterii de către cunoaşterea ştiinţifică, emergenţa ştiinţei ca o forţă productivă, apariţia unor noi forme ale acţiunii politice, aşa cum ar fi politica ştiinţei sau politicile educaţionale, schimbări ale structurii puterii, în fine, dezvoltarea pe baze economice, în forma unor afaceri aducătoare de profit, a sectoarelor de cercetare şi dezvoltare care produc cunoaştere şi inovează.[5] Pe scurt, în noua societate bazată pe cunoaştere se produc transformări economice şi sociale generate de funcţionarea structurală a cunoaşterii asemenea unui capital care produce avantaje competitive.

[3] Unele dintre ideile pe care le voi prezenta în continuare au fost deja enunţate în lucrări anterioare.

[4] Vezi Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, revised edition, Basic Books, New York, 1999.

[5] Una dintre primele abordări de acest gen este propusă de Gernot Böhme și Nico Stehr (ed.), *The Knowledge Society*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986.

Filosofii au încercat să conceptualizeze aceste schimbări sociale şi au oferit diverse sistematizări teoretice. Voi enumera în continuare principalele asemenea contribuţii cu scopul de a susţine în acest fel că ideea universităţii manageriale este un rezultat al constituirii noii viziuni asupra cunoaşterii. Voi expune pe scurt teza industrializării ştiinţei, teoria despre aşa-numitul mod 2 al producerii cunoaşterii ştiinţifice şi ideea unui nou contract social între societate şi ştiinţă ca instituţie socială.

Industrializarea ştiinţei. Ştiinţa este înţeleasă în mod tradiţional drept o activitate autonomă, liberă de influenţele venite din contextul social. Din perspectiva modelului ipotetico-deductiv aplicaţiile unei teorii ştiinţifice sunt asemănătoare derivărilor deductive a unor consecinţe empirice făcute cu scopul de a testa teoria. Karl Popper descrie această procedură astfel: „Acest ultim test trebuie să stabilească dacă noile consecinţe, deduse din teorie, se susţin şi practic, de exemplu în experimente ştiinţifice sau în aplicaţii practice cu caracter tehnic.”[6] De exemplu, vom spune că teoria optică a refracţiei a fost testată cu succes de Galilei prin construirea telescopului.

Imaginea asupra ştiinţei ca o activitate autonomă şi a tehnologiei ca o aplicaţie empirică a teoriilor pure a fost revizuită de reprezentanţii *Noii filosofii a ştiinţei*. Thomas Kuhn[7] descrie trei tipuri de interacţiuni între ştiinţă, tehnologie şi mediul extern. În primul stadiu, care a început în Antichitate, tehnologiile pre-existente au impact asupra ştiinţelor în sensul că oamenii de ştiinţă încearcă să explice lucruri care au fost deja făcute de tehnicieni. Cu alte cuvinte, ei transformă în cunoaştere explicită acea cunoaştere care este prezentă implicit în activităţile practice. De exemplu, motorul cu aburi a fost mai întâi inventat de tehnicieni şi abia apoi oamenii de ştiinţă au explicat principiile pe baza cărora funcţionează.

O explicaţie istorică de detaliu a evoluţiei relaţiei dintre ştiinţă şi tehnologie ne oferă Gernot Böhme, Wolfgang van der Daele şi Wolfgang Krohn[8]. Ei deosebesc trei faze ale relaţiei dintre ştiinţă şi tehnologie. În prima dintre ele, de la începuturile cunoaşterii ştiinţifice şi până în perioada Renaşterii, ştiinţa şi tehnologia se aflau într-o legătură strânsă, bazată pe

[6] Karl Popper, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Edwin Tivig, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 77.
[7] Thomas S. Kuhn, „Relaţia dintre istorie şi istoria ştiinţei”, în *Tensiunea esenţială*, traducere de Any Florea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
[8] Gernot Böhme; Wolfgang van den Daele; Wolfgang Krohn, „The «Scientification» of Technology”, în W. Krohn, E.T. Layton jr., P. Weingart (ed.), *The Dynamics of Science and Technology*, D. Reidel, Dordrecht, 1978.

recunoaşterea utilităţii practice a cunoaşterii teoretice. Dacă tehnicienii utilizează anumite reguli pentru a realiza un obiect, oamenii de ştiinţă caută se descopere legi, ceea ce înseamnă că şi pentru unii şi pentru ceilalţi cunoaşterea naturii devine similară cu o construcţie experimentală şi deductivă a naturii.

În a doua fază, caracteristică începuturilor ştiinţei de tip galileo-newtonian, diferenţele dintre ştiinţă şi tehnologie sunt instituţionalizate. Dacă tehnicianul sau inginerul încearcă să inventeze un instrument tehnic pentru a realiza anumite scopuri practice, omul de ştiinţă îşi propune să explice de ce acest instrument funcţionează şi să descopere anumite regularităţi.

În a treia fază, începând cu dezvoltarea industriei chimice în Germania în secolul al XIX-lea, apar noi tendinţe în dezvoltarea ştiinţei şi a tehnologiei, care ar putea fi descrise prin expresiile „scientizarea tehnologiei" şi „industrializarea ştiinţei". Scopurile tehnice sunt atinse prin folosirea noilor ipoteze ştiinţifice şi, deşi ştiinţa şi tehnologia sunt orientate spre ţinte diferite, ele au în comun un nucleu referenţial care este determinat de aceeaşi clasă de obiecte. Din perspectivă epistemologică se recunoaşte că diversele practici de cercetare încorporează cunoaştere tacită şi că elementele de *know how* sunt uneori decisive în succesul unui proiect de cercetare.

Această evoluţie a relaţiei dintre ştiinţă şi tehnologie este dublată de schimbări de natură la nivelul universităţii ca instituţie care formează competenţe şi produce cunoaştere. Universitatea de tip medieval se metamorfozează într-un nou tip de universitate care este organizată pornind de la recunoaşterea deosebirilor dintre disciplinele academice. Interesele de cunoaştere teoretică devin dominante în raport cu cele practice şi realizările teoretice sunt mai bine evaluate de societate. Oamenii de ştiinţă produc cunoaştere independent de nevoile practice ale societăţii, în funcţie de interesele lor de cercetare şi de preferinţele lor teoretice. Se ajunge să se creadă că omul de ştiinţă produce cunoaştere izolat de mediul social într-un aşa numit „turn de fildeş", impenetrabil la diversele influenţe externe.

Modul 2 al producerii cunoaşterii ştiinţifice. Concepţia asupra autonomiei ştiinţei în raport cu mediul social începe să fie contestată de filosofii ştiinţei în ultimele decenii ale secolului trecut, iar în ultima decadă un grup de filosofi au propus o revizuire drastică în forma teoriei despre

modul 2 al producerii cunoaşterii.[9] Modul 1 al producerii cunoaşterii, propriu cercetării tradiţionale, este caracterizat prin hegemonia academică a ştiinţelor teoretice şi experimentale, prin respectarea graniţelor academice dintre disciplinele ştiinţifice şi prin autonomia oamenilor de ştiinţă şi a universităţilor. Modul 2 al producerii cunoaşterii este dependent de context, centrat pe probleme şi are un caracter interdisciplinar.

Cercetarea contemporană este generată şi se desfăşoară în contextul aplicării sale, fiind dependentă de interesele celor implicaţi şi de rezultatele diverselor procese de negociere formală şi informală care au loc. Structurile organizaţionale şi ierarhiile sunt flexibile, deschise contextului cercetării, astfel încât nu mai corespund structurilor şi ierarhiilor universitare şi academice tradiţionale. Dacă în Modul 1 ştiinţa pură este aplicată şi tehnologiile sunt transferate numai după ce teoriile sunt produse şi tehnologiile sunt inventate, în Modul 2 apariţia problemelor, dezvoltarea metodologiilor şi diseminarea rezultatelor sunt dependente de contextul aplicativ, în funcţie de interesele puse în joc. Aceasta face ca cercetarea să capete un caracter transgresiv şi să nu se mai limiteze la o anumită problemă în funcţie de graniţele domeniilor academice. Mai mult decât atât, în Modul 2 se produce o convergenţă invizibilă şi o co-evoluţie între producerea cunoaşterii şi dezvoltarea instituţiilor sociale. Drept urmare, teoria despre Modul 2 al producerii cunoaşterii susţine că şi instituţiile sociale ale producerii cunoaşterii, universităţile în primul rând, se transformă sub influenţa progreselor cunoaşterii teoretice şi experimentale. Cu atât mai mult, sub influenţa noilor tehnologii ale informaţiei vom putea vorbi despre schimbări majore la nivelul comunităţii ştiinţifice şi al relaţiilor dintre aceasta şi mediul social.

Într-un articol publicat în revista *Nature,* Michael Gibbons[10] oferă o sinteză cu privire la principalele schimbări din mediul cercetării. O primă tendinţă vizează modul în care se stabilesc priorităţile cercetării. Acestea nu mai depind în exclusivitate de interesele personale de cercetare, ci sunt stabilite la nivel naţional sau supranaţional în funcţie de nevoile sociale şi economice care sunt recunoscute instituţional. Resursele sunt alocate prin

[9] Vezi Michael Gibbons, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, Martin Trow, *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Sage Publications, London, 1994; Helga Nowotny, Peter Scott; Michael Gibbons, *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty***,** Polity Press, Cambridge, 2001.

[10] Michael Gibbons, „Science's new social contract with society", în *Nature***,** nr. 402, 1999.

programe de cercetare stabilite prin politici sectoriale în funcţie de o agendă politică a cărei structură este un rezultat al negocierilor dintre diverse grupuri de interese.

O a doua tendinţă este reprezentată de comercializarea cercetării. Dacă în trecut cercetătorul producea cunoaştere de dragul cunoaşterii, acum el produce cunoaştere în scop comercial, pentru a obţine beneficii. Deosebim două faţete ale acestui proces, problema fondurilor publice şi problema proprietăţii intelectuale, care au generat noi comportamente sociale la nivelul comunităţii. Întrucât fondurile publice sunt întotdeauna insuficiente în raport cu nevoile cercetării, cercetătorii intră în competiţie pentru obţinerea lor şi, de asemenea, caută alternative de finanţare pe piaţă, ceea ce face ca stabilirea priorităţilor cercetării să devină şi mai dependentă de piaţă. Pe de altă parte, cercetătorii şi diversele organizaţii încearcă să reglementeze drepturile de proprietate intelectuală şi să sporească valoarea lor. Astfel, caracterul organizaţional al cercetării se modifică drept urmare a promovării ideii că ştiinţa trebuie considerată un bun public.

A treia tendinţă constă în dezvoltarea unor mecanisme din ce în ce mai complexe şi mai sofisticate de evaluare a cercetării, mergând până la apariţia unor instituţii centralizate de evaluare şi de recunoaştere. Pe lângă aceasta, se adaugă multiplicarea instrumentelor de evaluare şi a nivelelor la care se face evaluarea. Din perspectiva universităţii tradiţionale aceste mecanisme de evaluare sunt percepute asemenea unei forţe externe care tinde să înlocuiască încrederea reciprocă dintre membrii comunităţii academice şi care adaugă universităţii noi competenţe manageriale.

Toate aceste tendinţe duc, susţine Gibbons, la nevoia unui nou contract social între ştiinţă şi societate prin care producerea cunoaşterii ştiinţifice să devină robustă din punct de vedere social, adică transparentă şi participativă. Acest nou contract reflectă transformările din societate şi noile dimensiuni sociale ale relaţiei dintre ştiinţă ca instituţie socială producătoare de cunoaştere şi societate în ansamblu. Pe scurt, nu mai este suficient să avem o cunoaştere demnă de încredere din punct de vedere epistemic, ci şi o cunoaştere robustă din punct de vedere social. Această robusteţe socială a cunoaşterii nu este testată prin proceduri metodologice, ci îşi dovedeşte viabilitatea în interacţiunea ei cu societatea, prin felul în care cunoaşterea, în calitatea ei de bun public, produce efecte utile în sistemul social.

Tripla relaţie dintre universitate, industrie şi stat. Efectul semnificativ al schimbărilor din societatea cunoaşterii constă în generarea

unei relaţii instituţionale triadice de mare dinamism, de forma unei spirale, între universitate, industrie şi stat. Ideea a fost dezvoltată în mai multe articole de către Henry Etzkowitz, Loet Leydesdorff şi B.R. Martin.[11] Autorii susţin că obiectivele universităţii tradiţionale trebuie să fie redefinite pornind de la scopurile pe baza cărora funcţionează societatea bazată pe cunoaştere şi de la criteriile performanţei dintr-o societate concurenţială.

Pesimiştii susţin că declinul universităţii tradiţionale este generat de presiunea exercitată de guverne şi de societate pentru a produce cât mai multă cunoaştere aplicativă şi pentru a forma cu prioritate competenţe şi abilităţi practice. Universitatea şi-ar pierde caracterul elitist şi poziţia de vârf în societate, fiind integrată în sistemul educaţional al educaţiei de masă şi supusă criteriilor de eficienţă. În fine, universitatea îşi asumă din ce în ce mai multe roluri specifice cercetării, astfel încât rolul ei formativ, central în universitatea tradiţională, devine unul marginal.

Optimiştii recunosc schimbările care s-au petrecut în societate, dar văd în ele o ocazie sau o şansă pentru universitate de a-şi întări rolul în societate. Prin urmare, universităţile ar fi avantajate de faptul că societatea bazată pe cunoaştere amplifică funcţia de producere a cunoaşterii. De fapt, competitivitatea economică depinde de capacitatea de a inova, ceea ce înseamnă că într-o societate concurenţială universităţile care cresc exact această capacitate inovativă a societăţii îşi vor consolida poziţia socială. De fapt, nu există o tensiune între formare şi cercetare, dimpotrivă, cele două dimensiuni ale universităţii se susţin reciproc.

Dinamica actuală a universităţii este explicată pe baza unui model euristic care presupune interacţiunea dintre universitate, industrie şi stat. Universitatea îşi dezvoltă şi o a treia funcţie, una economică, adăugată la cele două ale cercetării şi formării. Pentru a răspunde acestor provocări

[11] Henry Etzkowitz, Loet Leydesdorff (ed.), *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*, Cassel, London, 1997; Henry Etzkowitz, Loet Leydesdorff , „The Endless Transition: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations", în *Minerva,* nr. 36, 1998; Henry Etzkowitz, A. Webster, C. Gebbard, B.R.C. Terra, „The Future of the University and the University of the Future: Evolution of Ivory Tower to Entrepreneurial Paradigm", în *Research Policy*, nr. 29, 2000; B.R. Martin, H. Etzkowitz, „The Origin and Evolution of the University Species", în *Science and Technology Policy Research***,** University of Sussex, Electronic Working Paper Series, nr. 59, 2000; B.R. Martin, The Changing Social Contract for Science and the Evolution of the University", în A. Guena, A.J. Salter, W.E. Steinmueller (ed.), *Science and Innovation. Rethinking the Rationales for Funding and Governance,* Edward Elgar, Cheltenbaum, 2003.

universitatea însăşi se transformă structural prin asimilarea unor funcţii specifice organizaţiilor economice care au drept scop obţinerea de profit, ceea ce o transformă în universitate managerială, aptă să producă cunoaştere şi să-i formeze pe studenţi corespunzător cerinţelor pieţei. Universitatea managerială este organizată potrivit criteriilor raţionalităţii economice, ceea ce înseamnă că întreaga ei activitate va fi structurată pe baza unor criterii impersonale de eficienţă. Faptul că o universitate deschisă spre nevoile pieţei îşi pierde din autonomia ei în stabilirea obiectivelor cercetării este compensat prin câştigurile comerciale pe care universitatea le are, susţin teoreticienii acestui model.

Filosofia şi spaţiul public al dezbaterii libere

Consider că fiecare dintre tezele expuse mai sus este îndreptăţită ca studiu de caz. Într-adevăr, se poate argumenta că societatea bazată pe cunoaştere este un produs istoric care a apărut într-un anumit context. Dar din faptul că lucrurile s-au desfăşurat într-un anumit fel nu rezultă nicidecum că acesta este singurul mod posibil în care ar fi putut să apară ştiinţa modernă de tip galileo-newtonian în secolul al şaptesprezecelea, apoi seria de transformări tehnologice generată de aplicarea rezultatelor cercetării, în fine, dezvoltarea interacţiunii dintre universitate, industrie şi stat în Germania secolului al nouăsprezecelea. Aşadar, nu contest corectitudinea reconstrucţiilor istorice care ne sunt oferite, ci trecerea din planul descriptiv în cel normativ şi comiterea unei erori naturaliste prin care fapte istorice sunt ridicate la condiţia unor norme care impun unui anumit proces istoric o anumită desfăşurare. Din evenimente istorice unice şi irepetabile, aşa cum ar fi, de exemplu, apariţia ştiinţei newtoniene în Anglia în secolul al şaptesprezecelea într-un anumit context teologico-religios, nu putem deduce regula că existenţa unui asemenea context este o condiţie a apariţiei unor cercetări ştiinţifice de tip newtonian. Istoria ştiinţei ar fi putut să arate cu totul altfel.

Eroarea conţinută la nivelul presupoziţiilor de nivel profund care ghidează cercetările de mai sus ţine de opţiunea pentru o anumită concepţie cu privire la natura societăţii bazată pe cunoaştere, şi anume înţelegerea acesteia asemenea unui mecanism, cu universitatea ca principală resursă, care produce în mod eficient cunoaştere pozitivă. Drept urmare, sunt aproape complet ignorate aspecte ale rolului universităţii în societate, în primul rând cele legate de rolul formativ al acesteia. Or, prima funcţie a universităţii este

formarea studenţilor, adică formarea de competenţe şi capacităţi şi transmiterea unor anumite valori. Pentru a fi o societate bună societatea bazată pe cunoaştere nu are nevoie numai de experţi care deţin cunoaştere, ci şi de cetăţeni capabili să evalueze consecinţele acţiunilor lor pornind de la anumite valori împărtăşite în comun. Ignorarea acestei dimensiuni formative duce la o inadecvare socială a universităţii şi la efecte perverse care se întorc chiar împotriva unei societăţi bazate pe cunoaştere căreia nu îi este proprie simpla dominaţie tehnologică atât asupra naturii cât şi asupra relaţiilor sociale. O asemenea înţelegere a rolului tehnologiei duce în cele din urmă la înstrăinare şi la folosirea ei în forme aberante care îl alienează pe individ. O asemenea critică a utilizării unilaterale a tehnologiei o regăsim în filosofia continentală, desigur, formulată de pe poziţii diferite, de la Heidegger la Şcoala de la Frankfurt.

Filosofia a pierdut, poate în mod paradoxal dacă luăm în seamă condiţiile apariţiei ei în Grecia veche, tocmai spaţiul public. Dacă filosofia a început prin a fi o prezenţă constitutivă în spaţiul public, în *agora*, în societatea postindustrială, înţeleasă ca societate bazată pe cunoaştere, locul filosofiei a fost uzurpat de o viziune pozitivistă, în care ştiinţa şi tehnologia sunt înţelese ca instrumente de dominaţie a naturii. Desigur, obiectivul creşterii cunoaşterii ştiinţifice este important, însă la fel de importantă pentru societate este şi dezbaterea purtată în mod liber şi critic cu privire la domeniile de cercetare care trebuie dezvoltate în folosul comunităţii şi, mai cu seamă, în legătură cu aplicaţiile ştiinţei. Dezvoltarea domeniului eticii ştiinţei şi amplificarea dezbaterilor etice relevă chiar această nevoie sporită de filosofie în societatea contemporană. Simplificând ecuaţia relaţiei dintre cunoaştere, societate şi universitate, voi susţine că universitatea trebuie să îşi dezvolte atât capacităţile de a produce cunoaştere prin cercetare cât şi pe acelea de a-i forma pe experţi în spiritul unor valori care să asigure armonia şi coeziune socială precum şi libertatea individuală.

De fapt, filosofia este cel mai bun ghid pentru a clarifica diversele concepte ale ştiinţei şi pentru a scoate la iveală presupoziţiile teoriilor ştiinţifice. În acest sens, se poate susţine, împreună cu John Searle,[12] că potenţialul constructiv al filosofiei este amplificat de situaţia generală a ştiinţei. Mai mult decât atât, anumite domenii ale filosofiei, aşa cum ar fi filosofia minţii, sunt stimulate de interesele actuale de cercetare. Din această

[12] John Searle, „The future of philosophy", în *Philosophical Transactions of Royal Society***,** nr. 354, 1999, p. 2009.

perspectivă, efectele sunt de răsfrângere reciprocă a rezultatelor cercetării şi de potenţare a capacităţilor de a produce cunoaştere.

Desigur, filosofia are ea însăşi de depăşit anumite clivaje interioare care o fragmentează şi o pot pune uneori în dezavantaj. Desigur, cel mai des invocate sunt controversele generate de diferenţele dintre preocupările teoretice ale filosofiei analitice, interesele practice ale filosofiei continentale şi abordările regionale propuse de istoricii filosofiei.[13] Dar aceste dispute nu fac nimic altceva decât să releve caracterul critic al prezenţei filosofiei în societate şi pot fi un indicator al vitalităţii unei societăţi şi al capacităţii ei de a reacţiona în spaţiul public la diverse derapaje sau ameninţări. De aceea, cred că recâştigarea de către filosofie a spaţiului public printr-o prezenţă mai activă poate fi şi un factor al găsirii celor mai bune politici manageriale la nivel universitar, astfel încât vocaţia formativă a universităţii, bazată pe valorile umanismului, autonomiei individuale şi ale raţionalităţii, să nu fie adusă într-o condiţie secundă în raport cu obiectivul creşterii cunoaşterii şi a puterii ei instrumentale de dominaţie.

Bibliografie

Bell, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, revised edition, Basic Books, New York, 1999.

Böhme, G.; Van den Daele, W.; Krohn, W., „The Scientification of Technology" în W. Krohn, E.T. Layton jr., P. Weingart (ed.), *The Dynamics of Science and Technology*, Reidel, Dordrecht, 1978,.

Böhme, Gernot; Nico Stehr (ed.), *The Knowledge Society*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986.

Etzkowitz, Henry; Loet Leydesdorff (ed.), *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*, Cassel, London, 1997.

Etzkowitz, Henry; Loet Leydesdorff, „The Endless Transition: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations", în *Minerva*, nr. 36, 1998, pp. 203-208.

[13] Kevin Mulligan, Peter Simons, Barry Smith, „What's wrong with contemporary philosophy?", în *Topoi*, nr. 25, 2006, p. 63.

Etzkowitz, H.; Webster, A.; Gebbard, C.; Terra, B.R.C., „The Future of the University and the University of the Future: Evolution of Ivory Tower to Entrepreneurial Paradigm", în *Research Policy*, nr. 29, 2000, pp. 313-330.

Etzkowitz, Henry; Loet Leydesdorff, „The dynamics of innovation from National System and Mode 2 to a Triple Helix of university – industry – government relations", în *Research Policy*, nr. 29, 2000.

European Commission, *Europe 2020: A European Strategy for Smart, Sustainable and Inclusive Growth*, Communication from the Commission, Brussels, 2010, http://ec.europa.eu/eu2020/pdf/COMPLET%20EN%20BARROSO%20%20%20007%20-%20Europe%202020%20-%20EN%20version.pdf, accesat la 17 mai 2016.

Gibbons, Michael; Limoges, Camille; Nowotny, Helga; Schwartzman, Simon; Scott Peter; Trow, Martin, *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Sage Publications, London, 1994.

Gibbons, Michael, „Science's new social contract with society", în *Nature***,** nr. 402, C81, 1999.

Korka, Mihai, „Concepţia europeană asupra managementului universitar", în Ioan Talpoş, Constantin Roşca, Nicolae Istudor (ed.), *160 de ani de învăţământ superior economic în România*, Editura ASE, 2013, pp. 208-217.

Kuhn, Thomas S., „Relaţia dintre istorie şi istoria ştiinţei", în *Tensiunea esenţială*, traducere de Any Florea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Martin, B.R.; Etzkowitz, H., „The Origin and Evolution of the University Species", în *Science and Technology Policy Research***,** University of Sussex, Electronic Working Paper Series, nr. 59, 2000.

Martin, B.R., „The Changing Social Contract for Science and the Evolution of the University", în A. Guena, A.J. Salter, W.E. Steinmueller (ed.), *Science and Innovation. Rethinking the Rationales for Funding and Governance*, Edward Elgar, Cheltenbaum, 2003.

Mulligan, Kevin; Simons, Peter; Smith, Barry, „What's wrong with contemporary philosophy?", în *Topoi***,** nr. 25, 2006.

Nowotny, Helga; Scott, Peter; Gibbons, Michael, *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty***,** Polity Press, Cambridge, 2001.

Popper, Karl, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Edwin Tivig, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Searle, John, „The future of philosophy", în *Philosophical Transactions of Royal Society***,** nr. 354, 1999.

Stoenescu, Constantin, „Filosofia ca avantaj competitiv în societatea cunoaşterii", în Sandu Frunză, Mihaela Frunză (ed.), *Criza instituţională a filosofiei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2010.

Stoenescu, Constantin, „The New Mode of Knowledge Production in the Knowledge Based Society", în *Revue Roumaine de Philosophie***.** volum 56, nr. 2, Logica, metodologia şi filosofia ştiinţei, 2012, pp. 235-246.

Stoenescu, Constantin, „The Future of Philosophy and the Managerial University", în *Philosophy After – Postmodern Situation – Applications and Perspectives, Proceedings of the International Conference*, 20-21 May 2014, Sf. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo, Bulgaria, 2014, pp. 83-95.

.

.

Laurențiu Staicu

FILOSOFIA UNIVERSITĂȚII

O observație trivială care poate fi făcută cu privire la universitățile de astăzi, aproape indiferent de țara în care se află, este aceea că educația umanistă nu mai este considerată, pentru multe dintre ele, o prioritate. Ba dimpotrivă, uneori pare să fie, cel puțin privită din afară, de un observator oarecare sau de un potențial candidat la studiile universitare, drept o educație tolerată, cu greu, în sânul mediului universitar, ceva care este lăsat să existe în virtutea dorinței de a păstra o etichetă sau un obicei vechi. Fluctuațiile de pe piața forței de muncă și presiunile mediului economic în permanentă reașezare au împins instituțiile de învățământ superior către o viziune excesiv de pragmatică cu privire la obiectivele lor strategice și, în același timp, cu privire la conținutul procesului de învățământ ca atare. Iarăși, văzute din afară, universitățile pot fi descrise, pe bună dreptate, drept centre ale cunoașterii, creuzete de formare intelectuală și chiar laboratoare de formare a caracterelor. În schimb, privite dinăuntru, de la catedră, din bibliotecă sau din sălile de curs, ele par să fie, mai degrabă, *unități de business* care încearcă să supraviețuiască cu orice preț într-o economie ghidată exclusiv de mecanismul pieței. Contradicția între aceste doua imagini este flagrantă și ea se răsfrânge direct asupra procesului de învățământ și asupra viziunii care stă la baza educației universitare. Încercând să satisfacă cerințele care însoțesc aceste două imagini contradictorii, universitățile de astăzi oscilează, de multe ori dramatic, între școli de meserii cu aură intelectuală și fabrici de cercetare premiate pentru randament. Se poate discuta mult despre consecințele acestei pendulări corozive, consecințe care sunt evidente, cred eu, pentru toți participanții la viața academică. Dar una dintre acestea mi se pare a fi extrem de gravă, căci ea afectează, în egală măsură, prestigiul instituțiilor respective, pe termen lung, și șansele de reușită profesională ale absolvenților, pe termen scurt. Este vorba de faptul că, drept rezultat al acestei viziuni incerte și oscilante a universităților de astăzi, competențele absolvenților sunt, de multe ori,

neinteresante sau insuficiente pentru angajatori. Motivul este unul evident, aș spune, și anume acela că ceea ce li se cere absolvenților, în condițiile unei economii în permanentă transfigurare, nu sunt doar cunoștințele specifice pe care le dobândesc din studiile de specialitate (cunoștințe care, la rândul lor, trebuie suplimentate constant și după absolvire), ci acele abilități nespecifice dar esențiale, care să le permită să se adapteze la specificul slujbei și să învețe în continuare, după terminarea studiilor: capacitatea de a gândi critic, capacitatea de a analiza și de a organiza coerent un conținut eterogen, capacitatea de a găsi soluții creative, de a face conexiuni eficiente între sarcini și obiective, capacitatea de a abstractiza. Din perspectiva angajatorilor, toate aceste abilități sunt necesare în genere, sunt așteptate de la toți absolvenții de studii superioare, indiferent de domeniu și de nivelul responsabilității profesionale pe care absolvenții respectivi o vor avea pe traseul carierei. O astfel de așteptare nu este decât firească; la urma urmei, se poate spune că abilitățile din această familie sunt dezirabile în cazul oricărei persoane, de vreme ce ele sunt cerute, într-un fel sau altul, de chiar participarea reală și consecventă la viața socială și citadină obișnuită. De pildă, se poate argumenta că exercitarea în cunoștință de cauză a dreptului la vot solicită, într-un mod substanțial, aceste abilități. Cu toate acestea, abilitățile enumerate mai devreme se regăsesc din ce în ce mai rar la absolvenții universităților, ceea ce face ca eficiența studiilor universitare să fie pusă sub semnul întrebării. În urmă cu câteva decenii, era ceva rar să întâlnim pe piața forței de muncă un absolvent al mai multor facultăți și această performanță era văzută, de regulă, drept semnul unei înzestrări, a unei dorințe de instruire și a unei capacități de studiu cu totul speciale. Astăzi însă, fenomenul studiilor universitare în lanț (sau în paralel) este foarte răspândit, iar acest fapt nu este, așa cum am putea spune din naivitate, semnul unei creșteri spectaculoase a dorinței de cunoaștere a tinerilor, ci are la bază un motiv foarte pragmatic: nevoia acestora de a-și asigura mai multe șanse în căutarea unei slujbe și/sau cariere. Din păcate însă, pentru tinerii în căutarea succesului profesional, această adevărată goană după diplome nu contribuie semnificativ la sporirea șanselor lor de angajare, motivul fiind acela că volumul cunoștințelor de specialitate nu poate suplini cunoștințele și abilitățile generale amintite mai devreme, cele cerute, din ce în ce mai explicit, de angajatori. Aceasta arată, foarte limpede, aș spune, că studiile universitare nu reușesc să ofere antrenamentul necesar pentru dezvoltarea acestor abilități nespecifice, dar fundamentale în orice mediu organizațional. Cu alte cuvinte, nici profilul din ce în ce mai aplicat al studiilor și nici ultra-

specializările oferite de universități nu au un impact semnificativ asupra setului de abilități cerute de un mediu economic extrem de fluctuant și dinamic ca cel în care trăim astăzi.

Explicația acestei situații cu consecințe adânci asupra mediului universitar și economic, deopotrivă, pare să fie una singură: lipsa din programele universitare de studiu a disciplinelor care formează acele abilitățile ne-specifice necesare pentru dezvoltarea adaptabilității sociale și profesionale și pentru a putea gândi, coerent și pe termen lung, un proiect de viață și de carieră. Mă refer aici, în mod explicit, la disciplinele umaniste, îndeosebi la disciplinele filosofice care, prin natura lor, contribuie în mod decisiv la formarea și dezvoltarea abilității de a gândi critic, de a înțelege și mânui argumente sofisticate, de a abstractiza și a gândi sistemic, toate aceste abilități fiind, așa cum spuneam, decisive în mediul profesional actual. Și, într-adevăr, dacă privim planurile de învățământ ale facultăților și departamentelor, e ușor de observat că prezența acestor discipline a scăzut dramatic în ultimul deceniu, ajungând să dispară complet chiar facultăți și departamente de profil. Strădania și, uneori, disperarea universităților de a deveni cât mai eficiente și performante din punct de vedere financiar, de a deveni *rentabile*, a făcut ca disciplinele umaniste să fie considerate neimportante, un lux de care ne putem lipsi. În cazul universităților din România, de pildă, în anii ’90 filosofia și logica făceau parte din programele de studiu ale majorității facultăților, fie ca discipline generale (Introducere în filosofie, Introducere în logică, Introducere în etică), fie ca disciplină dedicată domeniilor respective (filosofia fizicii, filosofia dreptului, filosofia istoriei, logică juridică etc.). Astăzi însă, cu câteva excepții, astfel de discipline au dispărut aproape complet din programele facultăților și departamentelor. Dar, în această privință nu suntem unici, aceleași calcule și priorități financiare au condus la reducerea și eliminarea disciplinelor umaniste și din mediile universitare occidentale, disciplinele filosofice fiind printre primele sacrificate. Din păcate, impactul acestor măsuri de eficientizare asupra principalilor clienți ai universităților, și anume tinerii absolvenți de liceu, nu a fost, nici pe departe, cel scontat, ci chiar dimpotrivă: eșecuri repetate în găsirea unei slujbe și chiar incertitudine și indecizie prelungită în alegerea unei cariere. Pentru un specialist sau un profesor de *umanioare,* această legătură între studiul disciplinelor umaniste, îndeosebi al filosofiei, și maturizarea cognitivă și emoțională poate părea ceva firesc, trivial aproape, un fenomen pe care l-a observat cu prisosință la generațiile succesive de studenți sau tineri cercetători cu care a lucrat. Iar

privită din afară, această legătură poate părea forțată sau născocită din dorința de a salva disciplinele umaniste. Cred însă că nu este vorba nici de o legătură banală, nici de una forțată, ci de un aspect esențial în procesul de maturizare cognitivă și emoțională: formarea reflexului de a gândi coerent și critic și de a te analiza pe tine însuți. Studiul filosofiei, expunerea la argumentele formulate de-a lungul timpului de marii gânditori contribuie direct și eficient la formarea acestei deprinderi extrem de prețioase în mediile profesionale și în societate, în genere. Pentru că filosofia și disciplinele umaniste în ansamblul lor, prin nivelul lor de abstractizare și prin amploarea temelor pe care le studiază, solicită un efort susținut și dificil de gândire, convertindu-l pe cel care se dedică lor la obișnuința reflecției și a analizei critice și lucide. În plus, această deprindere și abilitate de a înțelege, analiza și explica argumente și teme dificile are și o „valoare de piață", ca să spunem așa, lucru care ar putea părea surprinzător pentru un necunoscător. Într-un articol publicat on-line, cu un titlu foarte incisiv și direct,[1] Tim Hartford descrie într-o manieră extrem de sugestivă și limpede această valoare de piață pe care o are dezvoltarea capacității de a gândi coerent în urma studiului disciplinelor umaniste. Locuind în Oxford, unul dintre cele mai faimoase și încărcate de istorie orașe universitare din lume, jurnalistul britanic se întreabă, parțial retoric, dacă în societatea de azi studiile universitare mai au vreo relevanță aparte și dacă da, care ar fi aceasta. Pentru oricine a petrecut măcar câteva zile în micuțul oraș britanic, întrebarea ridicată de Hartford poate părea superfluă, nu doar parțial retorică, căci Oxford-ul este un adevărat oraș-muzeu universitar, plin de forfotă studențească și edificii maiestuoase cu o istorie de multe sute de ani. Firește că merită să urmezi studiile universitare, am putea spune, mii de tineri se înghesuie an de an pe străduțele înguste mergând către sălile de curs sau biblioteci, cu priviri febrile și serioase care transmit, aproape întotdeauna, mesajul că fac ceva important. Și totuși, ce anume e atât de important și prețios în studiile universitare? Mai ales că, așa cum spune și Hartford destul de tranșant, mulți dintre cei care au urmat astfel de studii au descoperit ulterior că acestea nu le-au folosit prea mult sau, oricum, că impactul lor asupra traseului profesional pe care l-au urmat nu a fost esențial. Există, fără îndoială, motive la îndemână și ușor de sesizat în favoarea utilității studiilor universitare: afluxul de studenți contribuie la dezvoltarea economică a zonei

[1] Tim Hartford, „Are Universities Worth it ?", disponibil la: http://timharford.com/2016/08/are-universities-worth-it/.

în care se află campusul[2], invențiile și realizările tehnologice care se dezvoltă în marile centre universitare și, de asemenea, pregătirea specifică și performantă pe care o oferă universitățile se răsfrâng benefic asupra societății în ansamblul ei. Dar, în pofida acestor motive, importante fiecare în parte și suficiente pentru a legitima prezența universităților în marile centre citadine, Hartford se întreabă, de data aceasta deloc retoric, dacă importanța acordată studiilor universitare nu este exagerată și imprudent de singulară. Comentând pe marginea cărții lui Brian Caplan, *The Case Against Education*, programată să apară în curând, Hartford sugerează că, poate, acesta are dreptate atunci când susține că relevanța studiilor universitare stă în semnalul de performanță pe care-l dau angajatorilor: „If employers have no way to tell who is smart and diligent, a student can prove that she fits into that category by excelling in, say, Latin. The Latin is like a peacock's tail: costly and useless in its own right but a necessary investment."[3] Cu alte cuvinte, cel puțin în cazul anumitor discipline (alegerea unei limbi clasice drept exemplu nu mi se pare deloc întâmplătoare), valoarea lor de piață stă într-un soi de carte de vizită pe care o oferă celui care le-a studiat, o recomandare cu privire la posesia unor abilități importante („smart and diligent"), fără de care studiul disciplinelor respective ar fi dificil sau chiar imposibil. Hartford argumentează, pe această bază, că poate studiile universitare au ajuns să fie un fel de controlor al calității fără nici o relevanță profesională intrinsecă, ci doar formală, un filtru scolastic și costisitor dar care, la o analiză mai atentă, nu se justifică neapărat: „to the extent that Caplan is right, undergraduate degrees have no value to society: they enable employers to pay higher wages to smarter workers, but lower wages to everyone else — and in order to enjoy these higher wages, smart people must waste time and money going to the trouble of acquiring a degree. Everyone might be better off if the whole business was abandoned."[4]

Dar, la o analiză mai atentă, se poate argumenta că lucrurile stau exact pe dos, relevanța disciplinelor din categoria limbilor clasice (filosofia intră și ea în această categorie) stă tocmai în ceea ce Hartford pune, oarecum, la îndoială: în recomandarea pe care o fac angajatorilor cu privire la abilitățile dobândite de cei care le-au studiat. O disciplină dificilă, care cere

[2] Tim Hartford citează, în această privință, un studiu de amploare realizat de Anna Valero și John Van Reenan, de la London School of Economics, studiu care indică, într-adevăr, o creștere economică semnificativă în jurul marilor centre universitare.
[3] T. Hartford, *op. cit.*
[4] *Ibidem.*

un efort susținut și dedicație pentru a fi studiată cu succes arată, fără îndoială, că cel care a parcurs acest traseu de studiu posedă acele calități necesare pentru studiul disciplinei respective, pe lângă cunoștințele de profil dintr-un domeniu sau altul pe care și l-a ales ca specializare. Or, aceste calități pe care le amintește și Hartman, deși într-o formulare vagă și prea generală, sunt sau ar trebui să fie absolut esențiale pentru orice angajator care vrea să-și păstreze avantajul competitiv într-o economie dinamică și fluctuantă.

O perspectivă mai nuanțată (și însoțită de o motivație personală) referitoare la importanța disciplinelor umaniste, îndeosebi a filosofiei, o găsim la un alt autor britanic, Daniel Johnson. Într-un articol publicat pe site-ul unei reviste de cultură, Standpoint[5], Johnson face o radiografie succintă, dar corectă, în linii mari, a filosofiei contemporane așa cum se prezintă astăzi, ca disciplină de studiu, în mediul academic. Ce le oferă educația filosofică tinerilor care intră astăzi pe porțile universităților? Fără îndoială, spune autorul, un prilej unic de a învăța să gândească critic, să argumenteze și să scrie bine prin studiul operelor filosofice clasice. Filosofia este, spune Johnson, „the cornerstone of high culture, or so I have believed ever since I discovered its pleasures at school in the dialogues of Plato and the aphorisms of Nietzsche. No educated person ought to be entirely ignorant of philosophy, any more than of science or mathematics, literature or the arts."[6] Dar filosofia contemporană, continuă autorul, vine și cu unele neajunsuri serioase (sau, mai bine spus, cu câteva vicii de fond acumulate, aș adăuga eu, pe parcursul secolului trecut), care fac ca învățământul filosofic să le pară multora un lux educațional inutil. În primul rând, filosofia de astăzi poate părea extrem de intimidantă pentru orice necunoscător prin jargonul foarte tehnic și comentariile aparent nesfârșite pe marginea operelor din trecut. Aceasta nu este, firește, o trăsătură complet nouă, filosofii folosesc, prin natura problemelor de care se ocupă, un limbaj dificil și foarte abstract, iar comentariile privind operele din trecut și critica sau apărarea acestora sunt prezente în filosofie încă din Antichitate. Dar, îndeosebi în ultimele decenii ale secolului trecut, aceste trăsături s-au accentuat și au devenit aproape un obstacol de nedepășit pentru cei neinițiați. În al doilea rând, concluziile la care ajung filosofii de astăzi sunt, de multe ori, triviale, fără să iasă cu nimic în evidență sau să depășească granițele „înțelepciunii convenționale", spune

[5] Daniel Johnson, „Why On Earth Should Anyone Study Philosophy?", disponibil la: http://www.standpointmag.co.uk/node/6632/full.
[6] Daniel Johnson, *op. cit.*

autorul. Se poate spune că presupoziția din spatele acestei critici la adresa discursului filosofic contemporan este aceea că filosofia ar trebui să fie mai degrabă revoluționară, decât edificatoare, să inspire și nu doar să lămurească sau să clarifice idei și poziții teoretice comune sau de la sine înțelese. O așteptare firească, poate, pentru începutul secolului trecut (și împlinită cu prisosință, dacă ne gândim la transformările majore prin care a trecut filosofia de la Bergson și până la Foucault, de pildă), dar mai puțin adecvată astăzi. În sfârșit, în al treilea rând, spune Johnson, filosofia contemporană tinde să se manifeste adeseori critic la adresa culturii occidentale, și nu apologetic, așa cum ar fi de așteptat. Și aici, iarăși, o așteptare romantică și ușor naivă, mai ales prin explicația cu care este susținută: obișnuiți, pe vremuri, cu o poziție privilegiată în societate și în cultura occidentală în ansamblul ei, filosofii de astăzi nu mai sunt consultați de publicul larg în chestiuni importante și, în consecință, au început să critice mediul cultural care i-a detronat.

În pofida criticilor de mai sus, autorul articolului încheie, totuși, pe o notă optimistă, mărturisind că decizia fiicei lui de a studia filosofia i se pare înțeleaptă și bine aleasă, și, de asemenea, cu o recomandare (oarecum contradictorie, dacă ținem seama de obiecția a doua de mai devreme) pentru filosofii de astăzi: „A little modesty from the professors, though, would not come amiss. Philosophers today want to change the world; the point of them, though, is to try to understand it."[7]

Fără îndoială că pentru un cititor avizat criticile de acest gen nu reprezintă, nicidecum, o noutate; discursul filosofic a fost criticat exact pe acest ton de câteva decenii bune. Dar nici cel mai dur și caustic critic nu a contestat vreodată legătura strânsă dintre educația filosofică și rafinarea acelor abilități esențiale care reprezintă marca unei personalități bine conturate și a unei inteligențe exersate sistematic. Iar aceste abilități se dezvoltă, în mod substanțial, prin studiul disciplinelor filosofice. Iată de ce viziunea unei universități performante în plan educațional ar trebui sa aibă printre priorități oferirea unei educații filosofice elementare absolvenților săi, indiferent de specializarea pe care o urmează, o educație care să le permită acestora să răspundă eficient la solicitările cu care se vor confrunta în mediul profesional în care se vor integra.

În lumina acestor observații, am putea să ne punem următoarea întrebare: ce filosofie sau, ca să folosesc un termen din jargonul de lemn al lumii corporațiilor, ce viziune ar trebui să aibă universitățile de astăzi? Ar

[7] Daniel Johnson, *op. cit.*

trebui, fără îndoială, să se străduiască să le ofere tinerilor care le trec pragul o educație și o formare profesională performantă. Dar ar trebui, în egală măsură, să-i ajute pe acești adolescenți debusolați de presiunile sociale și de fluiditatea profesională în care vor trebui să se descurce să-și dezvolte acele abilități care să-i ajute să-și gândească un plan de carieră și chiar un plan de viață. Să-i ajute să se maturizeze ca ființe umane, nu doar ca profesioniști într-un domeniu sau altul. Absolvirea unui ciclu de studii aprofundate este, uneori, garanția unor competențe profesionale înalte și a unui nivel semnificativ de cunoștințe. Dar nu este, din păcate, și garanția maturității cognitive și emoționale. Sigur, ne putem aștepta ca această maturitate să se împlinească mai târziu, să fie sprijinită de mediul profesional în care se vor integra acești tineri. Dar este oare legitimă și rezonabilă această așteptare? Nu cumva tocmai acele instituții și organizații în care vor lucra acești tineri au dreptul să se aștepte ca aceștia să fie deja înaintați pe drumul maturizării? La urma urmei, doar au absolvit o facultate și un master, este întru totul firească așteptarea ca aceste studii să-i fi dus departe pe drumul maturizării. Cred că universitățile au datoria de a sprijini acest proces de maturizare a tinerilor pe care îi educă, cu atât mai mult cu cât, pentru mulți dintre ei, viața de student va fi ultima întâlnire cu școala. Dar, în același timp, este și în interesul lor, al universităților, să facă acest lucru. Învățământul superior a devenit un business, iar profesorii, cercetătorii și chiar studenții s-au adaptat târziu și încă se adaptează la această realitate. În plus, felul în care se desfășoară acest proces de adaptare lasă încă multe de dorit. Pentru un manager bine instruit, oricare ar fi mediul de business în care lucrează, satisfacția clientului pe termen lung este cea care oferă, cu adevărat, un avantaj competitiv redutabil față de concurență. Nu e suficient să avem cât mai mulți studenți anul acesta, sau anul viitor. Ci este, cred eu, mult mai important ca aceștia să plece din sălile de curs mai maturi decât au intrat, pentru că tocmai această maturitate îi va ajuta să se dezvolte profesional și să devină specialiști de succes. Iar reușita lor în carieră lor va contribui la sporirea prestigiului școlii pe care au absolvit-o. Cred că e de prisos să mai insist în favoarea utilității disciplinelor filosofice pentru atingerea acestui obiectiv, mai precis pentru dezvoltarea abilităților critice ale tinerilor sau pentru dezvoltarea capacității lor de a se proiecta pe ei înșiși în viitor, într-o manieră realistă, rațională. Poate că unii dintre managerii facultăților și universităților consideră că pentru a se apropia de acest obiectiv ar fi nevoie de o strategie complicată și stufoasă, așa cum ne-am obișnuit să fie, din păcate, multe dintre regulile și procedurile specifice mediului academic. Nu

este însă atât de dificil încât să nu merite încercat. În ceea ce privește învățământul universitar de la noi, cred că fiecare facultate din orice universitate, particulară sau de stat, ar trebui să le ofere studenților săi un curs de filosofie generală sau de introducere în filosofie și un curs de gândire critică. Acestea pot fi opționale, însă trebuie susținute de profesori cu adevărat înzestrați, nu doar de specialiști cu publicații ISI. La urma urmei, nu oricine poate să popularizeze cu măiestrie o disciplină, indiferent că este vorba de fizică sau filosofie (nu orice fizician poate să scrie ca Stephen Hawking, de pildă).

Sunt convins că cineva din afara mediului filosofic ar privi o astfel de recomandare cu mult scepticism și, probabil, mi-ar reproșa că pledez în mod subiectiv în favoarea domeniului căruia îi aparțin profesional. Dar pledoaria mea nu se sprijină deloc pe experiența mea de profesor al Universității din București, ci pe experiența pe care am căpătat-o într-un domeniu oarecum înrudit, și anume consilierea filosofică. În acest domeniu am întâlnit foarte rar absolvenți de filosofie, cred că doar de 2-3 ori în peste 7 ani de practică. Dar am întâlnit mulți absolvenți de drept, de litere, de științe politice, de arte plastice, de istorie, de economie. Oameni educați bine din punct de vedere profesional, chiar experți cu cariere înfloritoare. Dar, cu toate acestea, nemulțumiți de ei înșiși, de traseul lor profesional, de drumul lor în viață. Oameni care mărturisesc că școala nu i-a îndemnat niciodată să se gândească la ei înșiși într-o manieră filosofică, să se vadă pe ei înșiși ca pe un soi de proiect personal, că nu s-au gândit niciodată critic la imperativele sociale și profesionale cu care au fost bombardați constant după terminarea școlii. Și toți, fără excepție, mărturisesc că și-ar fi dorit să se fi întâlnit cu filosofia mai devreme.

Cred că este, iarăși, de prisos să mai insist asupra ideii că, într-o societate în schimbare, cea mai prețioasă abilitate este adaptabilitatea în gândire. Reflexul de a gândi lumea în termeni abstracți, de „a categorializa" experiențele și evenimentele prin care trecem într-o manieră filosofică și de a reacționa pornind de la înțelegerea unei situații de viață și nu de la nevoia sau instinctul de *cope with*, de a face față, constituie un instrument extrem de util în societatea de astăzi. Din păcate, exact aceste abilități sunt ignorate aproape cu desăvârșire de școlile noastre, care se străduiesc febril să îmbibe studenții cu cunoștințe de profil care să-i transforme în specialiști, ținându-i astfel captivi într-o adolescență târzie și ineficientă social. Firește că studiul filosofiei nu va rezolva toate problemele tinerilor de astăzi, dar le va oferi șansa să le identifice riguros, să le analizeze și astfel să poată căuta soluții

pertinente. Aceasta este o abilitate elementară necesară pentru a putea deveni adulți, dar o abilitate pe care, de multe ori, educația universitară nu o mai cultivă.

Horia Liviu Popa

FILOSOFIA ŞI ISTORIA ÎN UNIVERSITĂŢILE DIN SECOLUL 21: PROVOCĂRI ŞI ORIENTĂRI SISTEMICE

Introducere

După anul 1950 Umanitatea a parcurs perioade tot mai complexe, marcate de numeroase și diverse crize ciclice, continuate intensiv și extensiv în secolul 21 (crize economice, politice, sociale, culturale, morale, de securitate, războaie regionale etc.).

După anul 1970 evoluția complexităților specifice Umanității și planetei Terra a fost motorul care, în principal:

- a impus conștientizarea inovării integrative, definirea și dezvoltarea treptată a conceptelor, la rândul lor complexe: competitivitate, ecologicitate, durabilitate/sustenabilitate, inovare integrativă, dezvoltare durabilă/ sustenabilă, progres sustenabil etc., devenite obiective fundamentale ale secolului 21 și secolelor viitoare, cu provocări, oportunități și efecte majore în toate domeniile academice;

- a provocat ciclic dezvoltarea și extinderea aplicării sistemologiei (se utilizează denumiri diversificate, nejustificat, ale sistemologiei: teoria generală a sistemelor, cibernetica, holistica/ holonica, știința complexității etc.) în toate domeniile, ca mijloc de cunoaștere a oricărei realități, de stăpânire a complexităților și diversităților crescânde, de contribuție la rezolvarea problemelor lumii moderne;

- a determinat adaptarea domeniilor cunoașterii și acțiunii, a sistemelor antropice, la evoluția dinamică și contradictorie a globalizării/ atomizării, îmbinând tot mai profund abordarea sistemică, inovarea integrativă, tehnologiile, managementul/ guvernarea performante, cultura și etica progresului ca principale căi de prevenire și eliminare a crizelor de orice categorie și complexitate, a pericolelor majore de autodistrugere, în orice orizont de timp.

Dintotdeauna Filosofia și Istoria au un subiect comun, „progresul”, ca varianta umană preferată, conștientă a schimbării și, în același timp, ca provocare pentru ele însele în cadrul evoluției culturii și civilizației umane. Viziunea acestor domenii umaniste este corelată, iar filosofia (existență, cunoaștere, continuitate, acțiune, valoare, progres) și istoria (schimbare, cunoaștere, acțiune, învățare, identitate, progres) sunt organic legate.

În ultimele decenii „progresul durabil/sustenabil” a devenit domeniul prioritar, de vârf, pentru cunoaștere, inovare și acțiune în secolul 21. Progresul este realizat în istorie/ realizabil în viitor prin ciclurile integrate {[(f) c] g} ale schimbării sistemelor reale $S_R(t,f,c,g)$:

- cicluri funcționale (f), de durate relativ foarte scurte/ scurte,
- cicluri comportamentale [c], de durate relativ medii/ lungi,
- cicluri generaționale {g}, de durate relativ foarte lungi/ posibil nelimitate în ierarhia mediilor externe favorabile din Univers/Multivers.

Aceste categorii de cicluri evidențiază cele trei orizonturi spațiu-timp-resurse-procese-produse ale dinamicii sistemelor și, implicit, ale strategiilor și tacticilor realizării progresului antropic.

După anul 1990 pe plan mondial și național domeniile academice umaniste (filosofie, istorie, filologie, arte etc.), în primul rând filosofia și istoria, au înregistrat schimbări importante:

(1) au fost supuse tendinței de marginalizare, o dată cu evoluțiile generate de globalizare în piețele produselor, în piețele monetar-financiare și în piețele forței de muncă, având ca efect reducerea relativă a atractivității academice a acestor domenii (Frunză, 2010; Academia Română, 2015),

(2) au început să aprofundeze abordările sistemice în demersurile lor de educare și cercetare-inovare, fapt care le conferă un avantaj în strategia de poziționare viitoare ca puternici factori de progres durabil/ sustenabil (Midgley, 2000; Rousseau, 2015),

(3) au conștientizat necesitatea unor îmbunătățiri radicale de adaptare a domeniilor academice umaniste la realitățile secolului 21 (Biriș, 2007; Frunză, 2010; Academia Română, 2015; Aronica & Robinson, 2015).

Scopul acestei lucrări este studiul concentrat al stării, al provocărilor secolului 21 pentru domeniile academice Filosofie și Istorie, al soluțiilor de fortificare a poziționării și orientării moderne, ofensive, inovative, a acestor domenii care au un rol fundamental în progresul culturii și civilizației, indiferent de perioadele și specificul evoluției umanității. La fel ca în orice domeniu de activitate, orientarea modernă ofensivă a domeniilor academice Filosofie și Istorie se bazează pe abordări sistemice aprofundate, pe inovare

integrativă și strategii/ tactici proprii de competitivitate. Mediile externe și conjuncturile domeniilor academice Filosofie și Istorie sunt în continuă schimbare. Aceste schimbări oferă atât pericole care trebuie prevăzute și contracarate, cât și oportunități care trebuie bine identificate pentru a putea fi utilizate în favoarea progresului Filosofiei și Istoriei. Abordările sistemice și de inovare integrativă în România constituie oportunitatea majoră de fortificare a domeniilor academice umaniste, în special a celor de Filosofie și Istorie.

Abordarea sistemică a realității

După anul 1950 abordarea sistemică modernă a realității extrem de complexe a lumii a devenit tot mai extinsă și eficientă, începând, în primul rând, cu științele naturii și științele acțiunii. Filosofia și Istoria au început să fie abordate sistemic în țările avansate după anul 1980, abordare astăzi relativ întârziată față de nivelul sistemologiei aplicate în științele naturii (fizică, chimie, biologie etc.), în științele acțiunii (inginerie, management, medicină etc.), în unele științe sociale (economie, sociologie, științe administrative, științe politice) și în științele de graniță (biofizică, biochimie, psihologie, ecologie etc.).

Abordarea sistemică modernă se bazează pe un sistem al conceptelor, legilor sistemelor și metodelor sistemologiei, construit treptat și îmbunătățit continuu (Bertalanffy, 1950, 1976; Kalman, 1969; Forrester, 1971; Churchman, 1984; Constantinescu, 1990; Brandenburger & Nalebuff, 1996; François, 1997; Kauffman, 1997; Midgley, 2000, 2002; Sterman, 2000; Umpleby, 2001; Popa, 2003; Meadows, 2008; Williams & Hummelbrunner, 2010; Pouvreau, 2013; Pater & Popa, 2013; Capra, 2015; Rousseau, 2015). Cea mai accesibilă și favorabilă abordare sistemică în științele umane este cea graduală, începând cu abordarea conceptuală, urmată de aplicarea metodelor calitative/ apoi cantitative deja clasice ale dinamicii sistemelor.

Un **sistem** este o mulţime de componente interconectate şi coerent organizate pentru a realiza ceva (o funcţie, un scop)[1]. Exprimat mai riguros, în general, un **Sistem S** (în limba greacă: σύστημα, în limba latină: systema), ca exemplar sau ca tip/ specie, este o mulţime de componente (elemente E)

[1] D.H. Meadows, *Thinking in Systems: A Primer*, Chelsea Green Publishing, White River, 2008, p. 11.

integrate în mediul intern determinat M_{dint} / autodeterminat M_{aint} al său, care în limitele anumitor condiţii de spaţiu-timp-resurse-procese-produse ale mediului extern proxim M_{pext} interacţionează prin relaţii interne R_{int}, prin relaţii interne R_{ext} şi funcţionează prin confruntare și coopetiţie (cooperare & competiție), asigurând obţinerea unor rezultate R în ciclul lor de viaţă de durate T_{cvS}, în mediile lor externe M_{ext} din domeniile spaţiu-timp-resurse-procese-produse D_{strp} considerate. Existența și funcționarea sistemelor se realizează integrat în cicluri funcționale f, f+1, …, cicluri comportamentale c, c+1, …, şi generaţii existenţiale g, g+1, … .

Orice sistem real $S_R(t,f,c,g)$, ca exemplar sau ca tip/ specie, există și funcționează prin ciclurile integrate {[(f) c] g} ale schimbării şi, datorită imperfecţiunilor interne şi/ sau externe legice, are o durată limitată a ciclurilor de viaţă $T_{cvS} < T_{cvmaxS}$.

Structura {E(t,f,c,g) & $R_{int}(t,f,c,g)$} a sistemului $S_R(t,f,c,g)$ este mulţimea componentelor sale E(t,f,c,g) şi a relaţiilor interne $R_{int}(t,f,c,g)$ dintre acestea, structură care determină identitatea, conectivitatea, funcţionalitatea sistemului în ciclul său de viaţă şi are în componenţă două subsisteme funcţional-structurale interconectate: subsistem de execuţie $S_{Rexe}(t,f,c,g)$, subsistem de conducere $S_{Rcon}(t,f,c,g)$/ de autoconducere $S_{Raco}(t,f,c,g)$.

Funcţionarea prin confruntare și coopetiţie a sistemelor reale constă în realizarea funcţiei lor globale $F_g(t,f,c,g)$ prin relaţii interne $R_{int}(t,f,c,g)$ şi externe $R_{ext}(t,f,c,g)$, prin programe de funcţionare $P_f(t,f,c,g)$ şi procese de transformare $P_t(t,f,c,g)$ a intrărilor U(t,f,c,g) în ieşirile Y(t,f,c,g) ale sistemului/ sistemelor.

Sistemul real $S_R(t,f,c,g)$ (natural sau artificial/ antropic) este identificat într-un domeniu spaţiu-timp-resurse-procese-produse $D_{strpp}(t,f,c,g)$, în general și în esenţă, prin **sistemul de concepte**[2]:

$$\mathbf{S_R(t,f,c,g) = \quad (1)}$$

$$\mathbf{= \{s\text{-}t,\ E\ \&\ R_{int},\ C_K,\ P_f,\ P_t,\ H,\ x,\ F_g,\ M_{int},\ L,\ M_{ext},\ R_{ext},\ U\ \&\ Y,\ v_U,\ v_Y,\ K/\ F,\ f,\ c,\ g\}}$$

structură ↓ acțiuni/cauze ↓ efecte/rezultate cicluri

capacitate concurențială ↓

INTERIOR ↕ EXTERIOR

[2] H.L. Popa, *Teoria şi ingineria sistemelor. Concepte, metode, modele, competitivitate*, Editura Politehnica, Timişoara, 2003, pp. 28-38.

unde semnificațiile noi sunt:

- s-t este resursa universală spațiu-timp;
- $C_K(t,f,c,g)$ este capacitatea concurenţială a sistemului $S_R(t,f,c,g)$ în mediul său extern $M_{ext}(t,f,c,g)$, determinată structural-funcţional şi concretizată în esenţă de ieşirile potenţiale $Y_p(t,f,c,g)$ valoroase ale S_R în mediul/ mediile lui externe;
- $H(t,f,c,g)$ este câmpul sistemului concret, ca regiune a spaţiului-timpului-resurselor-proceselor-produselor generată în timp de sistemul real $S_R(t,f,c,g)$ (aflat în anumite stări în cadrul ciclului său de viaţă), regiune în care sistemul poate exercita/ exercită acţiuni energetice, substanţiale şi/ sau informaţionale specifice asupra unor componente ale sistemului S_R și/ sau asupra mediului extern/ mediilor externe ale sistemului S_R, atunci când acestea se află în anumite stări;
- $\{x\}$ reprezintă variabilele interne de stare ale sistemului real $S_R(t,f,c,g)$;
- $L(t,f,c,g)$ reprezintă limitele sistemului care separă mediul/ mediile interne $M_{int}(t,f,c,g)$ ale sistemului $S_R(t,f,c,g)$, de mediul/ mediile externe $M_{ext}(t,f,c,g)$ ale acestuia, după diferite criterii, fiind în general diferențiate:
  - ~ Interfeţe $L_I(t,f,c,g)$ de conexiune (acţiune/ transfer/ confruntare/ cooperare/ compromis), specifice sistemelor şi mediilor interne/ externe reale considerate,
  - ~ Frontiere $L_F(t,f,c,g)$ de identificare, definite de un observator uman (individual sau colectiv) în concordanţă cu scopurile urmărite în modelarea, cunoaşterea, cercetarea, exploatarea, conducerea/ auto-conducerea, reutilizarea/ reciclarea etc. a sistemelor (nu întotdeauna frontierele coincid cu interfeţele sistemelor);
- $\{v\}$ reprezintă variabilele conexiunilor externe ale sistemului $S_R(t,f,c,g)$, fiind mărimile dinamice de interfaţă între sistem şi mediul/ mediile sale externe, diferenţiate în două categorii:
  - ~ variabile $\{v_U\}$ de intrare $\vec{U}$ (independente de programele de funcționare P_f specifice și de procesele de transformare P_t realizate de sistem), la rândul lor, de două categorii:
    - variabile $\{u_c\}$ comandate/ comandabile de către sistemul S_R,
    - variabile $\{u_p\}$ necomandate (perturbaţii), eventual previzibile și contracarabile/ valorificabile de către sistemul S_R;
  - ~ variabile $\{v_Y\}$ de ieşire $\vec{Y}$ (dependente de programele de funcționare P_f specifice și de procesele de transformare P_t realizate de sistem), la rândul lor, de două categorii:

- variabile $\{y_p\}$ de performanţă, ale căror valori definesc obiectivele/ competitivitatea K a sistemului real S_R, respectiv finalitatea F a sistemului natural şi/ sau antropic în mediul/ mediile sale externe,
- variabile $\{y_r\}$ intermediare, ale căror valori definesc efecte secundare ale funcţionării sistemului în S_R mediul/ mediile sale externe, influenţând indirect variabilele de performanţă $\{y_p\}$;

• Relaţiile externe $R_{ext}(t,f,c,g)$ dintre sistem şi mediul/ mediile externe se desfăşoară simultan direct (conexiuni directe intrări-ieşiri) şi indirect (conexiuni indirecte/ inverse între ieşiri şi intrări, cu efecte diferite: conexiuni inverse negative – de stabilizare; conexiuni inverse pozitive – de creştere; conexiuni inverse prospective – de adaptare la viitor) prin interfeţe $L_I(t,f,c,g)$ specifice fiecărui sistem, fiind numite:

- ~ intrări $\vec{U}$ de tip „resurse utile" şi „perturbaţii" (conexiunile/ acţiunile mediului extern asupra sistemului), exprimând în principal cererea (nevoile) sistemului S_R în raport cu mediul său extern şi parţial oferta mediului extern, respectiv
- ~ ieşiri $\vec{Y}$ de tip „produse utile" şi „deşeuri" (conexiunile/ acţiunile sistemului asupra mediului extern), exprimând în principal oferta de „produse" a sistemului S_R pentru mediul său extern şi parţial cererea (nevoile) mediului extern pe care oferta trebuie să o satisfacă/ să o accepte pe termen lung, pentru a asigura existența sistemului S_R.

• Rezultatele $R(t,f,c,g)$ ale interacţiunii şi funcţionării sistemelor $\{S_R(t,f,c,g)\}$ în domeniile spaţiu-timp-resurse-procese-produse $D_{strpp}(t,f,c,g)$ în ciclurile lor de viaţă, caracterizate de variabile interne $\{x\}$ şi externe $\{v\}$ specifice şi de funcţii globale $\{F_g(t,f,c,g)\}$ specifice ale sistemelor, pot fi de două categorii:

- ~ pentru sistemele vii inteligente și sistemele care includ omul conștient: rezultatele R sunt parţial/ majoritar conştiente $R_{con}(t,f,c,g)$, de tip „produse", caz în care acestea realizează integral sau parţial competitivitatea $K(t,f,c,g)$ (scopul/ misiunea/ obiectivele) sistemului S_R, contribuind ciclic la progres (sau, dimpotrivă, la stagnare/ regres), la bunăstare (sau, dimpotrivă, la rea-stare) în mediul intern şi în mediul/ mediile externe proxime $M_{pext}(t,f,c,g)$ din domeniul $D_{strpp}(t,f,c,g)$ considerat, în care există şi funcţionează sistemele reale;

~ pentru sistemele care nu includ omul conştient: rezultatele R sunt majoritar/ total inconştiente $R_{inc}(t,f,c,g)$, caz în care acestea reprezintă finalitatea F(t,f,c) – încheiată cu dispariția și reciclarea sistemului –, consecinţa interacţiunii sistemului S_R cu alte sisteme reale din mediul/ mediile externe, contribuind ciclic cu noi resurse la devenirea/ schimbarea (→ … → geneză …→ progres → stagnare → regres → stagnare → progres → …) în domeniile spaţiu-timp-resurse-procese-roduse $D_{strpp}(t,f,c,g)$ considerate, în care există şi funcţionează sistemele reale;

• Competitivitatea unui sistem $K(t,f,c,g)$ [3] este aptitudinea/ capacitatea/ abilitatea sistemului real $S_R(t,f,c,g)$ de a învinge, de a obţine, prin confruntare, respectiv coopetiţie (cooperare şi competiţie)/ comperare (competiție și coperare), succesul în mediile externe $\{M_{ext}\}$ într-un orizont spaţiu–timp-resurse-procese-produse, utilizând oportunităţile cuplării favorabile cu reţelele de sisteme din mediile sale interne şi externe. Competitivitatea K(t,f,c,g) a unui sistem integrează: capacitatea sa concurenţială $C_K(t,f,c,g)$, oferta sa de „produse" O(t,f,c,g), disponibilitatea de achiziție/ schimb al resurselor $D_R(t,f,c,g)$ din/ cu mediul exterior, eficienţa sa globală $E_g(t,f,c,g)$, acceptarea/ cererea de „produse" C(t,f,c,g) în condiţiile schimbărilor dinamice ale mediului/ mediilor externe M_{ext} sistemului $S_R(t,f,c,g)$, fiecare mediu extern sau intern dispunând de o reziliență specifică.

Modelele M_{SR} ale sistemelor reale $S_R(t,f,c,g)$[4] sunt sisteme fizico-chimice, biologice, respectiv teoretice (conceptuale, logico-matematice) cu ajutorul cărora pot fi studiate/ cunoscute indirect proprietăţile şi funcţionarea sistemelor reale originale, cu care modelele prezintă o anumită analogie. Marea varietate a modelelor sistemelor reale poate fi grupată după mai multe criterii (Tabelul 1).

Modelarea este cunoaşterea realității mijlocită de un model M_{SR} al sistemului original $S_R(t,f,c,g)$ studiat/ cercetat/ condus, iar **simularea** este experimentarea realizată pe un model al sistemului original $S_R(t,f,c,g)$. Modelarea și simularea sunt metode extrem de puternice ale cunoașterii și stăpânirii realității, oricât de complexe.

---

[3] H.L. Popa ș.a., *Management strategic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 26-28.

[4] H.L. Popa, *Teoria şi ingineria sistemelor. Concepte, metode, modele, competitivitate*, Editura Politehnica, Timișoara, 2003, pp. 33-35.

Tabelul 1. Tipologia modelelor M_{SR} ale sistemelor reale $S_R(t,f,c,g)$

a) după relaţia model – sistem real	b) după utilizare	c) după prezența variabilei timp în model	d) după categoriile de cauzalitate
~ modele imitative (altă scară, alt suport)	~ modele descriptive istorice (utilizate în cunoaşterea realităţii trecute și prezente)	~ modele statice (se neglijează variabila timp)	~ modele deterministe (cunoaşterea completă a cauzelor efectelor) – condiții de certitudine
~ modele analogice (guvernate de aceleaşi legi specifice)	~ modele descriptive prospective (utilizate în cunoaşterea / prognoza realităţii viitoare)	~ modele dinamice (timpul este o variabilă esenţială în model)	~ modele probabiliste / stocastice (cunoaşterea parţială a cauzelor efectelor) – condiții de risc și incertitudine
~ modele simbolice (utilizează reguli și simboluri specifice, standardizate) → modele conceptuale → modele iconografice → modele logice → modele procedurale → modele matematice	~ modele operaţionale (utilizate în acţiune) → modele de execuţie → modele de simulare → modele decizionale	~ modele dinamice integrate (spațiul-timpul-resursele-procesele-produsele sunt variabile esenţiale în model)	~ modele vagi / fuzzy (caracterizate de cunoaşterea parţială a cauzelor efectelor) – condiții de risc.

În abordarea sistemică și în analiza sistemică se utilizează un număr foarte mare de metode (Kalman, 1969; Forrester, 1971; Churchman, 1984; François, 1997; Sterman, 2000; Popa, 2003; Williams & Hummelbrunner, 2010; Pruyt, 2013; Capra, 2015) care asigură avantaje majore (în cunoaştere, cuantificare, precizie, acțiune, optimizare, progres), comparativ cu abordările clasice raționale pur conceptuale, „narative și/ sau contemplative". În prezent majoritatea acestor metode sistemice este asistată de calculator, oferta de software performant fiind extrem de diversificată și larg aplicată în practică.

De exemplu, metodele combinate aplicate în studiile/ cercetările de **Dinamica sistemelor** (SD)[56], mare parte relativ ușor de utilizat în domeniile Filosofiei și Istoriei, pot fi clasificate în:

1. Metodologii sitemice: Diagrame ale buclelor cauzale (CDL); Modelarea sistemelor viabile (VSM); Metodologia sistemelor Soft (SSM); Abordarea calitativă a dinamicii sistemelor (exemplu QPID diagrame calitative de influență politizată).

2. Metode matematice care includ metode statistice, metode de simulare și metode de optimizare:

a) Abordarea fuzzy; Analiza conjoint; Metoda Taguchi; Econometrie; Modele de optimizare (control); Teoria controlului modal; Liniarizare; Analiza buclei de elasticitate (LEEA); Descompunerea dinamică a maselor (DDW); Analiza de regresie multivariantă; Analize de regresie bazate pe arbori de decizie, CART și CHAID; Modele de așteptare; Analiza de bifurcare.

b) Modelarea bazată pe agent; Modelarea și analiza exploratorie (EMA); Simularea calitativă.

c) Analiza deciziilor multicriteriale (MCDA); Optimizarea multi-obiectiv; Modelul de referință (model neliniar de optimizare); Abordări co-evoluționare: rețele neuronale recurente (RNN), algoritmi genetici (GA).

3. Metode și tehnici de cercetare: Teoria Grounded extinsă din statistică.

4. Alte metode: Matricea rețelelor sociale (reprezentare în rețea); Harta evenimentelor pe scenarii (instrumente în rețea); Analiza brevetelor de invenție; Bibliometria; Analogii; Scenarii; Curbele de creștere; Analiza arborilor de decizie.

O parte din modelele și metodele sistemologiei pot fi utilizate imediat în domeniile academice Filosofie și Istorie. Abordările sistemice conceptuale clasice, calitative, în domeniul Filosofiei și în domeniul Istoriei pot fi extinse și fortificate eficient atât prin

(i) identificarea sistemelor specifice în Filosofie/ Istorie (corespondență a conceptelor clasice/ sistemice, identificare a componentelor și variabilelor sistemelor specifice, formulare a modelelor sistemice ale abordărilor tradiționale/ sistemice/ inovative etc.), cât și prin

[5] J.D. Sterman, *Business Dynamics. Systems Thinking and Modelling for a Complex World*, Irwin McGraw-Hill, New York, 2000.

[6] E. Pruyt, *Small System Dynamics Models for Big Issues: Triple Jump towards Real-World Complexity*, TU Delft Library, Delft, 2013.

(ii) aplicarea Diagramelor buclelor cauzale (exemple: figurile 1 - 4). Diagramele buclelor cauzale evidențiază integrat conexiunile directe intrări-ieşiri şi conexiunile indirecte (conexiuni inverse între ieşiri şi intrări: negative – de stabilizare; pozitive – de creştere; prospective – de adaptare la viitor) care determină ciclurile funcționale, comportamentale și generaționale ale oricăror sisteme reale S_R.

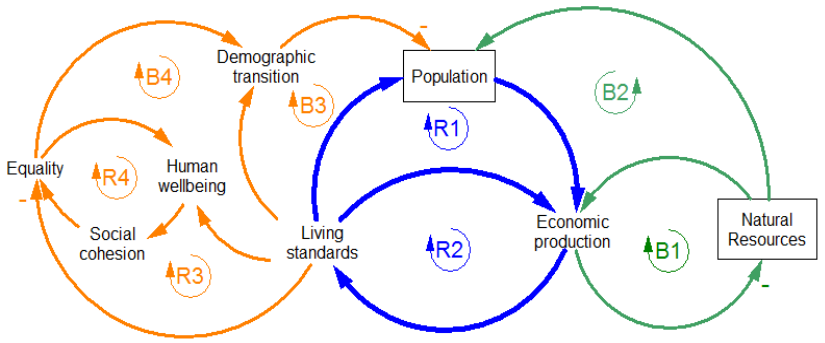

Fig. 1. O diagramă a buclelor cauzale pentru sistemul global Terra. (Grace, 2015.)

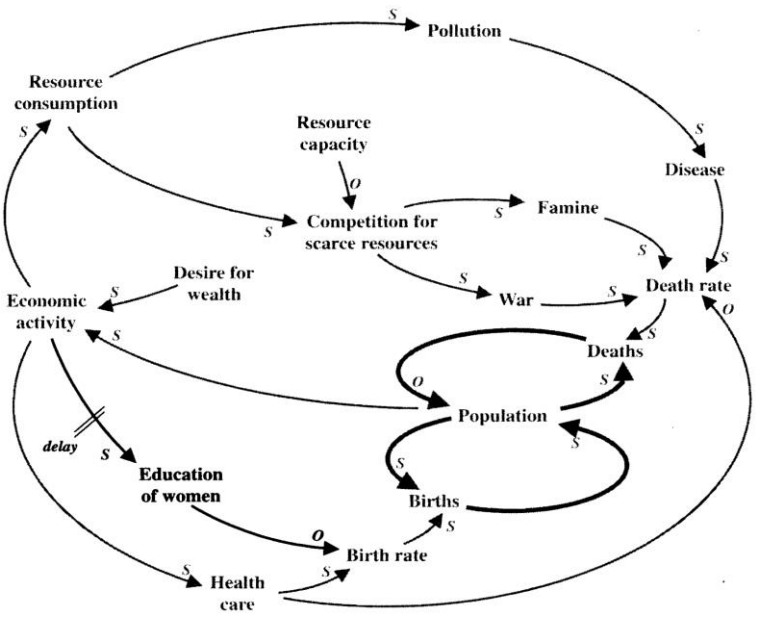

Fig. 2. O diagramă a buclelor cauzale ale sistemului populație–resurse–economie. (Park, 2015.)

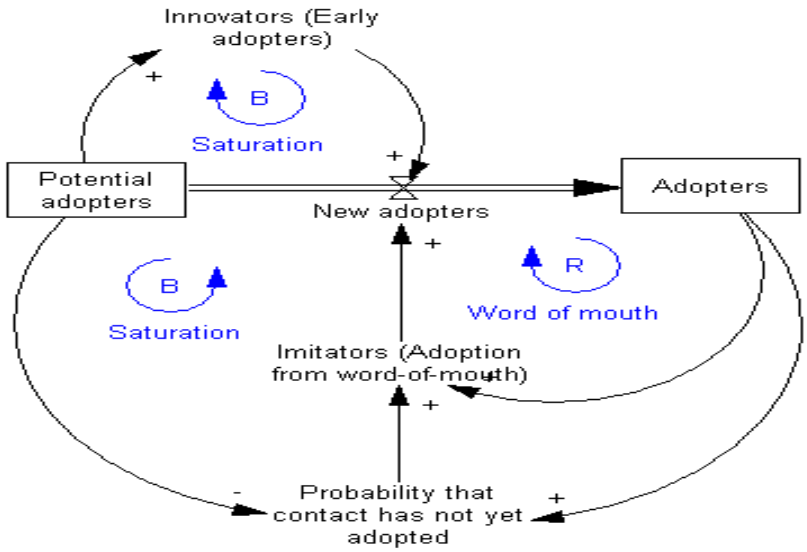

Fig. 3. O diagramă a buclelor cauzale la adoptarea unei inovări/ rezultat inovativ. (Sterman, 2001.)

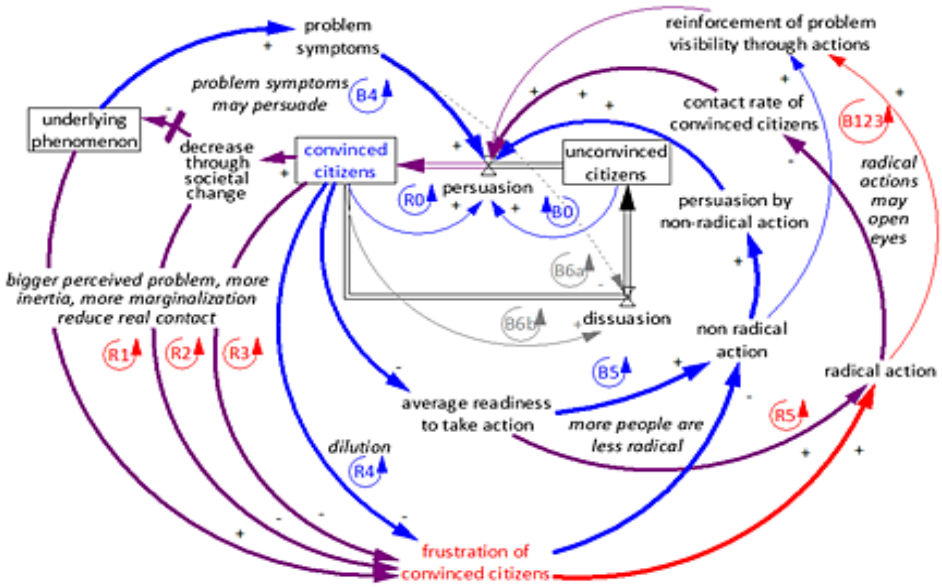

Fig. 4. O modelare a activismului, extremismului și terorismului utilizând dinamica sistemelor. (Pruyt & Kwakkel, 2014.)

Ulterior, după o primă etapă de abordare sistemică a Filosofiei și Istoriei (utilizând concepte sistemice, diagrame ale buclelor cauzale etc.), pot fi asimilate/ adaptate și aplicate extins alte modele (Tabelul 1) și metode sistemice.

Provocări și orientări sistemice în secolul 21

Provocarea caracteristică a Umanității a fost (de cel puțin 10.000 ani), este și va fi progresul conștient, accelerat, în Univers/ Multivers. În ultimele decenii, „progresul durabil/ sustenabil" a fost recunoscut ca determinat fundamental uman și a devenit provocarea/ domeniul prioritar, de vârf, pentru cunoaștere, inovare, acțiune și bunăstare în secolul 21 și în secolele viitoare.

În dicționarele cu caracter general definițiile actuale pentru conceptul „progres" sunt relativ vagi și nu permit diferențieri, evaluări cantitative suficient de riguroase pentru acțiunile practice de realizare a progresului:

Progres[7] (1) Dezvoltare, în linie ascendentă; mers înainte, evoluție. (2) Dezvoltare, schimbare în bine datorită căreia se ajunge la un rezultat scontat ori se atinge un anumit scop.

(3) Etimologic, „progres" înseamnă mers înainte.[8](4) În sens obișnuit, cu intenție valorizatoare, orice transformare graduală dinspre mai puțin bine spre mai bine. (5) În sens absolut, credință potrivit căreia epocile ulterioare prezintă îmbunătățiri în raport cu cele anterioare, iar omenirea cunoaște o perfecționare graduală.

Filosofii și istoricii nu au fost întotdeauna atât de optimiști în privința ideii de progres, distingând între

(a) progresul științific, tehnologic, managerial și ecologic relativ ușor de stabilit și de evaluat prin cunoaștere și competitivitate, ca principal determinant al progresului economico-social,

(b) progresul economic (și acest tip de progres fiind relativ ușor de stabilit și evaluat) ca ameliorare a performanțelor globale ale funcționării unor economii locale, regionale, naționale, federale, continentale/ mondiale, performanțe care se concretizează în îmbunătățirea calității vieții populației,

[7] *DEX. Dicționarul explicativ al limbii române,* Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 883.

[8] *DE. Dicționar enciclopedic,* Editura Enciclopedica, București, 1993-2009, p. 1789.

(c) progresul social, moral și spiritual care ridică profunde probleme filosofice și istorice privind natura fericirii și moralității, nefiind deloc evident că noi suntem mai fericiți sau mai puțin fericiți, mai morali sau mai puțin morali, mai puțin dogmatici sau mai toleranți decât înaintașii noștri.

O definire sistemică generală, care apelează la performanțe măsurabile (Popa ș.a., 2008, 2014), este acceptată în continuare:

Progresul P(t,f,c,g), ca formă a schimbării, este definit de

- **înființarea,**
- **funcționarea,**
- **comportamentul şi**
- **evoluţia** prin generații {g} a categoriilor de sisteme reale $\mathbf{S_R(t,f,c,g)}$ caracterizate de creşterea treptată, ciclică optimizată/ suboptimizată (prin cicluri funcționale f, cicluri comportamentale c şi generaţii g succesiv-paralele), efemeră/ temporară/ durabilă (termen foarte lung)/ sustenabilă (nelimitată) a:

- competitivităţilor categoriilor de sisteme reale conștiente **K(t,f,c,g)** în mediile lor externe (capacitate concurenţială, flexibilitate a ofertei de produse, valoare a ofertei de produse, disponibilitate/ accesibilitate a resurselor, eficienţă integrată, cerere/ acceptare a produselor în mediile externe proxime specifice),
- complexităţilor structural-funcţionale **W(t,f,c,g)** ale sistemelor reale,
- diversităţilor structural-funcţionale **Z(t,f,c,g)** ale sistemelor reale,
- integrărilor structural-funcţionale **J(t,f,c,g)** ale sistemelor reale,
- bunăstării integrate **B(t,f,c,g)** a entităţilor

în ierarhia mediilor externe $\mathbf{M_{ext}(t,f,c,g)}$ și interne $\mathbf{M_{int}(t,f,c,g)}$ ale sistemelor, în rețele de domenii spaţiu-timp-resurse-procese-produse $\{\mathbf{D_{strpp}(t,f,c,g)}\}$ din Univers/ Multivers.

Progresul sustenabil (nelimitat în spațiu-timp-resurse-procese-produse) este ciclic și determinat de categoriile de factori din rețele de domenii spaţiu-timp-resurse-procese-produse $\{\mathbf{D_{strpp}(t,f,c,g)}\}$ în Univers/ Multivers:

$$\mathbf{P_s(t,f,c,g) = f(M_s \,\&\, R_s; S_s; C_{Ks}; I_{is}; K_s; B_s; M_D; t,f,c,g)} \qquad (2)$$

unde:

{[(f) c] g} reprezintă ciclurile integrate ale schimbării sistemelor reale S_R în domeniile $D_{strpp}(t,f,c,g)$,

$M_s(t,f,c,g)$ & $R_s(t,f,c,g)$ reprezintă Mediile și Resursele sistemelor reale S_R în domeniile D_{strpp},
$S_s(t,f,c,g)$ reprezintă Stabilitatea periodică (în limite de stabilitate) a sistemelor S_R în domeniile D_{strpp},
$C_{Ks}(t,f,c,g)$ reprezintă **C**apacitatea concurenţială a sistemelor S_R în domeniile D_{strpp},
$I_{is}(t,f,c,g)$ reprezintă **I**noclusterele/ clusterele inovative ale sistemelor S_R în domeniile D_{strpp},
$K_s(t,f,c,g)$ reprezintă **C**ompetitivitatea sistemelor S_R în mediul/mediile componente ale domeniilor D_{strpp},
$B_s(t,f,c,g)$ reprezintă **B**unăstarea integrată (în ierarhia și coordonarea medii interne & medii externe) a sistemelor S_R în mediile componente ale domeniilor D_{strpp},
$M_D(t,f,c,g)$ reprezintă **M**obilitatea sistemelor S_R în alte/ diverse domenii $D_{strpp}(t,f,c,g)$ favorabile/ mai favorabile progresului.

Progresul temporar (pe termen scurt)/ progresul durabil (pe termen foarte lung)/ progresul sustenabil (pe termen nelimitat) – fiecare din aceste categorii este rezultatul ciclurilor schimbării (→ …→ geneză → progres → stagnare → regres → stagnare → progres → …) în mediile/ domeniile $D_{strpp}(t,f,c,g)$ favorabile progresului. O segmentare funcțional-structurală a mediilor și resurselor domeniilor $D_{strp}(t,f,c,g)$ specifice Umanității permite o diferențiere a componentelor integrate ale progresului ciclic (Popa ș.a., 2002, 2008, 2014):

(1) progres natural, realizat prin ciclurile naturale ale autoorganizării și autoreglării sistemelor naturale/ artificiale în condițiile de existență ale planetei Terra din Sistemul Solar al galaxiei noastre, Calea Lactee, Univers:
- (1.1) progres abiotic,
- (1.2) progres biotic;

(2) progres social-uman, realizat prin ciclurile socioculturale specifice Umanității pe planeta Terra și, în viitor, extraplanetar:
- (2.1) progres demografic-educațional-psihologic,
- (2.2) progres psihosociologic-cultural-moral;

(3) progres civilizaţional, realizat prin ciclurile de inovare integrativă specifică Umanității pe planeta Terra și, în viitor, extraplanetar:
- (3.1) progres moral-politic/ administrativ-legislativ-de securitate,
- (3.2) progres managerial-tehnologic-ecologic-economic.

Trebuie făcută diferențierea între conceptele „dezvoltare cantitativă” și „progres”. Dezvoltarea cantitativă a sistemelor este legic limitată de

distribuția și anizotropia materiei în Univers/ Multivers. Progresul este determinat în general de optimizarea/ suboptimizarea multicriterială (competitivitate, complexitate, diversitate, integrare, bunăstare internă/ externă, mobilitate etc.) a programelor de funcționare, a structurilor, proceselor, produselor și, evident, se intercorelează cu dezvoltarea cantitativă în domeniile $D_{strpp}(t,f,c,g)$ ale Universului/ Multiversului, caracterizate de resurse inevitabil limitate în fiecare domeniu.

În cadrul ciclurilor schimbării un rol fundamental îl au **masele critice m_{cr} și nivelul calității N_m** a resurselor, programelor, structurilor, proceselor și produselor/ deșeurilor aferente categoriilor/ speciilor de sisteme reale $S_R(t,f,c,g)$ din diversele medii interne/ externe și domenii $D_{strpp}(t,f,c,g)$ ale realității. În general dinamica performanțelor m_{cr} & N_m determină atât
(1) parcurgerea perioadelor de … geneză (◦) / progres (+) și stabilitate (~) / stagnare (≈) / regres (-) / stagnare (≈) / progres (+) și stabilitate (~) /… ale ciclurilor schimbării prin confruntare și coopetiție (cooperare & competiție), cu inovare integrativă (micro, Mezo, MACRO) în mediile interne/ externe și domeniile $D_{strpp}(t,f,c,g)$ ale Universului/ Multiversului, cât și
(2) duratele legic limitate ale ciclurilor de viață T_{cvS} ale sistemelor, respectiv duratele de reciclare nelimitate ale exemplarelor $S_R(t,f,c)$ ale sistemelor dintr-o categorie/ specie în mediile interne/ externe și în domeniile $D_{strpp}(t,f,c,g)$ ale realității.

Istoria lumii și a Umanității (Meadows, 2004; Brown, 2008; Crânganu, 2015, Marr, 2015; Crânganu, 2016), istoria României (Constantiniu, 2010; Murgescu, 2010), confirmă deplin aceste legități ale existenței și schimbării sistemelor reale. Masele critice m_{cr} precare și nivelurile N_{mred} persistent reduse ale calității resurselor, programelor, structurilor, proceselor și produselor generează legic stagnare, regres și, în final, pericolul de autodistrugere/ efectiv autodistrugerea sistemelor reale S_R neperformante în mediile lor externe (Figura 5).

Etapele generale de realizare a progresului (Figura 5, etapele 1.-5.) trebuie adaptate la specificul și caracteristicile fiecărui domeniu/ domeniu academic, având în vedere orientarea spre progres durabil/ sustenabil prioritară în secolul 21.

Progresul durabil/ sustenabil devenit prioritar în secolul 21 este marea oportunitate, marea provocare, principala temă și pentru orientarea/ realizarea progresului domeniilor academice Filosofie și Istorie, obligate să participe consistent la inovarea și la evoluția favorabilă, pe termen nelimitat, a comunităților antropice de toate nivelurile ierarhice.

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Civilizație, Știință, Tehnologie, Management Ideologie, Guvernare, Auto-guvernare</td><td colspan="6">Psihosociologie & Cultură a grupurilor/ comunităților/ rețelelor/ populațiilor umane</td></tr>
<tr><td>Progresivism al comunităților, rețelelor, populațiilor pe termen nelimitat în Univers/ Multivers (+ + +)</td><td>Umanism al masei critice a persoanelor, comunităților, rețelelor, populațiilor regionale, naționale, continentale, mondiale (+ +)</td><td>Activism al persoanelor, minorităților vizionare morale din cadrul grupurilor, comunităților și populațiilor (+)</td><td>Activism al minorităților interne / externe (-)
Pasivism, ignoranță ale comunităților umane majoritare (~)</td><td>Lăcomie, Extremism & Fanatism intern / extern generate de minoritățile imorale (- -)
Pasivism (~ ~) al populațiilor umane majoritare</td><td>Jefuire, Poluare, Terorism & Războaie interne / externe generate (- - -)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Produse</td><td>sustenabile</td><td>durabile</td><td>profitabile</td><td colspan="3">profitabile & distructive</td></tr>
<tr><td colspan="2">Culturi</td><td colspan="3">← Culturi ale progresului (virtuoase)</td><td colspan="3">Anticulturalitate (culturi vicioase) →</td></tr>
<tr><td colspan="2">Natură</td><td>echilibre antropice sustenabile, cu mobilități cosmice (+ ++)</td><td>echilibru antropic/ natural durabil național, planetar (+ +)</td><td>reglementări de protecție antropică și reziliență naturală planetară (+)</td><td>reziliență naturală regională, locală, națională, planetară (-)</td><td colspan="2">dezechilibre și presiuni/ catastrofe: ecologice, umanitare, naturale locale, regionale, continentale, planetare, cosmice (- - -)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Schimbare ciclică</td><td>Progres</td><td>• • • ← <u>Progres sustenabil</u></td><td>← • • Progres durabil</td><td>← • Progres temporar</td><td colspan="3" rowspan="2">NU/ eventual progres extern (tehnologic, managerial, economic) domeniilor care au dezvoltat radicalizări și extremisme (religioase, politice, economice, psiho-sociale etc.) interne și/sau externe</td></tr>
<tr><td colspan="3">Educare, motivare, antrenare și fidelizare pentru progres a grupurilor, comunităților, rețelelor și populațiilor umane majoritare
Sustenabilă/ Durabilă/ Temporară</td></tr>
<tr><td>Stagnare</td><td>temporară ?</td><td>temporară ?</td><td>temporară ?</td><td>• → temporară</td><td>• → temporară</td><td>→ • temporară</td></tr>
<tr><td>Regres</td><td>efemer ?</td><td>temporar ?</td><td>temporar ?</td><td>• efemer</td><td>• temporar</td><td>• • durabil</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Pericol de auto-distrugere</td><td colspan="3" rowspan="2">NU/ pericole locale ale radicalizărilor & distrugerilor/ autodistrugerilor și pericole interne & externe de regres temporar, eliminate</td><td>• →</td><td>• →</td><td>→ • • •</td></tr>
<tr><td colspan="3">DA/ Radicalizare & Fanatism al grupurilor, rețelelor și acțiunilor
Efemeră/Temporară/Durabilă</td></tr>
<tr><td colspan="2">Priorități și etape ciclice importante în cunoașterea și acțiunea sistemică – strategică pentru progres</td><td colspan="6">↑ 1. Definire și caracterizare sistemică a conceptelor, modelelor și metodelor utilizabile/ utilizate pentru realizarea progresului temporar/ durabil/ sustenabil;
2. Cunoaștere și modelare sistemică (modele conceptuale, modele logice, modele de dinamică a sistemelor, modele euristice, ...) a realizării progresului;
3. Strategii & tactici & programe operative pentru realizarea progresului temporar/ durabil/ sustenabil ;
4. Inovare integrativă pentru competitivitate/ progres temporar/ durabil/ sustenabil;
↓ 5. Aplicare și adaptare strategii & tactici & programe pentru realizarea progresului temporar/ durabil/ sustenabil.
A.1 prevenirea integrată a radicalizărilor (prin interculturalitate);
A.2 abandonarea pasivismului, eliminarea ignoranței majorităților din grupuri, comunități, populații umane,
A.3 reducerea puternică/ eliminarea cauzelor radicalizării & eliminarea fermă a radicalizărilor și extremismelor criminale ale grupurilor, comunităților, populațiilor umane.</td></tr>
</table>

Fig. 5. Provocări, orientări, priorități privind progresul $P_s(t,f,c,g)$ în secolul 21.

În etapa actuală a evoluției Umanității s-a început concentrarea a tot mai multor forțe la nivel mondial pentru a putea realiza orientarea globală spre progres durabil (European Union, 2010; UNSDN, 2015). Orientarea mondială spre progres sustenabil (pe termen nelimitat) este un deziderat al viitorului secol 22.

Adaptări sistemice-strategice ofensive ale filosofiei și istoriei la provocările din secolul 21

Viziunea și orientările oficiale [9]actuale[10] privind viitorul filosofiei românești sunt insuficient ofensive (ignoră metodele și procedurile cunoscute în domeniul strategiilor competitive, Figura 6), se limitează la inovări evolutive atașate filosofiei europene actuale, bazate pe abordările devenite clasice (curentele filosofice moderne, fără abordări sistemice ale realității în antropocen), raportate la termen scurt și mediu. Evident, pe această cale filosofia românească nu are cum să inoveze revoluționar și să devină competitivă pe plan internațional.

Tendința de marginalizare a științelor umaniste, a filosofiei și istoriei, amplificată o dată cu accelerarea globalizării, generează o problemă tipică de abordare sistemică și strategică, de inovare integrativă, problemă rezolvabilă după un model general (Figura 6), utilizând arsenalul de metode consacrate în sistemologie, inginerie și management, în autoguvernare (Porter, 1980; Sterman, 2000; Popa ș.a., 2002, 2008; Popa, 2003; Garelli, 2006; Petrișor, 2007; European Union, 2010).

Orizontul strategic tradițional în management și guvernare/ autoguvernare este de 10 ani și pentru această durată se alege o alternativă strategică optimă/ suboptimă, care urmează a fi corectată și adaptată prin tactici și proiecte/ programe, la intervale de cca. 2 ani. Pentru orizonturile strategice de peste 10 ani (orizonturi prospective până la 100 de ani), fundamentale în realizarea progresului, se consideră obligatoriu și se realizează elaborarea și proiectarea unor scenarii de evoluție prospectivă, din care se aleg pentru aplicare/ adaptare alternative de durate cca. 10 ani. China este un exemplu recent care aplică asemenea demersuri.

---

[9] Academia Română, *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 ani: 2016-2035*, Editura Academiei Române, București, 2015, pp. 380, 390, 392, 401.
[10] Academia Română, *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 ani: 2016-2035*, vol. 2, Editura Academiei Române, București, 2016, pp. 387, 389, 392, 395.

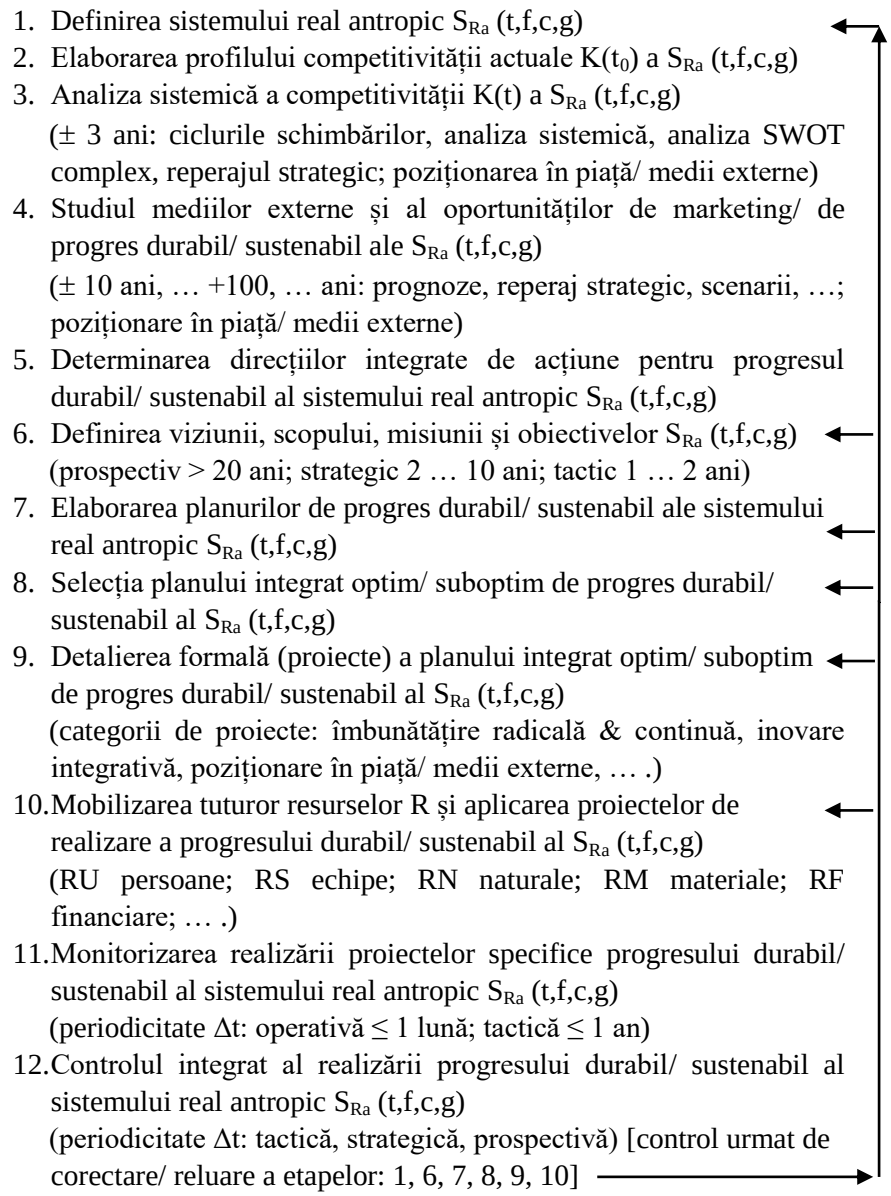
1. Definirea sistemului real antropic S_{Ra} (t,f,c,g)
2. Elaborarea profilului competitivității actuale $K(t_0)$ a S_{Ra} (t,f,c,g)
3. Analiza sistemică a competitivității K(t) a S_{Ra} (t,f,c,g)
(± 3 ani: ciclurile schimbărilor, analiza sistemică, analiza SWOT complex, reperajul strategic; poziționarea în piață/ medii externe)
4. Studiul mediilor externe și al oportunităților de marketing/ de progres durabil/ sustenabil ale S_{Ra} (t,f,c,g)
(± 10 ani, … +100, … ani: prognoze, reperaj strategic, scenarii, …; poziționare în piață/ medii externe)
5. Determinarea direcțiilor integrate de acțiune pentru progresul durabil/ sustenabil al sistemului real antropic S_{Ra} (t,f,c,g)
6. Definirea viziunii, scopului, misiunii și obiectivelor S_{Ra} (t,f,c,g)
(prospectiv > 20 ani; strategic 2 … 10 ani; tactic 1 … 2 ani)
7. Elaborarea planurilor de progres durabil/ sustenabil ale sistemului real antropic S_{Ra} (t,f,c,g)
8. Selecția planului integrat optim/ suboptim de progres durabil/ sustenabil al S_{Ra} (t,f,c,g)
9. Detalierea formală (proiecte) a planului integrat optim/ suboptim de progres durabil/ sustenabil al S_{Ra} (t,f,c,g)
(categorii de proiecte: îmbunătățire radicală & continuă, inovare integrativă, poziționare în piață/ medii externe, … .)
10. Mobilizarea tuturor resurselor R și aplicarea proiectelor de realizare a progresului durabil/ sustenabil al S_{Ra} (t,f,c,g)
(RU persoane; RS echipe; RN naturale; RM materiale; RF financiare; … .)
11. Monitorizarea realizării proiectelor specifice progresului durabil/ sustenabil al sistemului real antropic S_{Ra} (t,f,c,g)
(periodicitate Δt: operativă ≤ 1 lună; tactică ≤ 1 an)
12. Controlul integrat al realizării progresului durabil/ sustenabil al sistemului real antropic S_{Ra} (t,f,c,g)
(periodicitate Δt: tactică, strategică, prospectivă) [control urmat de corectare/ reluare a etapelor: 1, 6, 7, 8, 9, 10]

Fig. 6. Model general pentru strategiile și tacticile de progres al sistemelor reale antropice {S_{Ra} (t,f,c,g)}[11]

[11] H.L. Popa ș.a., *Management strategic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 90.

În prezent pentru „Studiul mediilor externe și al oportunităților de marketing/ progres ale Umanității” (Figura 6, etapa 4) sunt bine formulate 17 categorii de indicatori/ obiective complexe ale dezvoltării globale durabile/ ale progresului, evaluabile prin agregarea a cca. 170 performanțe [UNSDN, 2015]:

1) Fără sărăcie: eliminarea sărăciei, în toate formele sale, pretutindeni.
2) Fără foamete: eliminarea foametei, asigurarea securității alimentare și nutriției îmbunătățite, precum și promovarea unei agriculturi durabile.
3) Sănătate bună: asigurarea vieții sănătoase și promovarea sănătății pentru toate vârstele.
4) Educație de calitate: asigurarea unei educații de calitate cuprinzătoare și echitabile și promovarea oportunităților de învățare pe tot parcursul vieții, pentru toți.
5) Egalitate de gen: realizarea egalității între sexe și abilitarea tuturor femeilor și fetelor.
6) Apă curată și canalizare: asigurarea disponibilității apei și gestionarea durabilă a apei și canalizării, pentru toți.
7) Energie: asigurarea accesului la energie la prețuri accesibile, fiabile, durabile/ sustenabile pentru toată lumea.
8) Economie: promovarea creșterii economice durabile și favorabile ocupării forței de muncă, în condiții decente, pentru toți.
9) Inovare și infrastructură: construirea unei infrastructuri reziliente, promovarea industrializării durabile și favorabile ocupării forței de muncă, cu fortificarea inovării integrative.
10) Reducerea inegalității: reducerea inegalității în cadrul țării și între țări.
11) Orașe și comunități durabile: asigurarea orașelor și așezărilor umane favorabile incluziunii – în condiții de siguranță, reziliență și sustenabilitate.
12) Utilizarea responsabilă a resurselor: asigurarea consumului și producției durabile/ economia circulară.
13) Combaterea schimbărilor climatice: aplicarea urgentă a măsurilor de combatere a schimbărilor climatice și de reducere a impactului acestora.
14) Ecosisteme marine: conservarea și utilizarea durabilă a oceanelor, mărilor și resurselor marine pentru dezvoltarea durabilă.
15) Ecosisteme terestre: protejarea, restaurarea și promovarea utilizării durabile a ecosistemelor terestre, gestionarea durabilă a pădurilor, combaterea deșertificării, oprirea și inversarea degradării terenurilor și oprirea pierderii biodiversității.

16) Instituții: promovarea societăților pașnice favorabile dezvoltării durabile, asigurarea accesului la justiție pentru toată lumea, construirea instituțiilor eficiente, responsabile și favorabile incluziunii la toate nivelurile.
17) Sustenabilitate: consolidarea mijloacelor de aplicare și revitalizare a parteneriatului global pentru dezvoltare durabilă.

O primă remarcă critică a formulării celor 17 categorii de obiective este absența unei categorii esențiale de obiective (încă dificil de evaluat): ”**18) Cultura, filosofia și istoria progresului sustenabil/ durabil**”, obiective care nu apar clar în cele 17 categorii de indicatori propuși. Aceasta este o mare oportunitate și provocare pentru inovare, pentru poziționare favorabilă a domeniilor academice Filosofie și Istorie în realitatea secolului 21, a secolelor viitoare. „Cultura, filosofia și istoria progresului sustenabil/ durabil” este, de fapt, determinantul de bază al celorlalte 17 categorii de obiective ale dezvoltării globale durabile/ ale progresului sustenabil. Domeniile academice Filosofie și Istorie pot, trebuie să abordeze și să dezvolte inovativ acest determinant de bază al dezvoltării globale durabile/ al progresului sustenabil, prin:

~ concentrare pe inovarea în educație și cercetare pentru „Cultura, filosofia și istoria progresului sustenabil/ durabil”, cu adaptări consistente ale planurilor de învățământ, programelor analitice, programelor de cercetare etc., pentru a fortifica semnificativ cunoștințele și competențele tuturor absolvenților în această direcție, prioritară în secolul 21;

~ diversificare/ inovare optimă a subdomeniilor de cercetare și aplicare a rezultatelor, pentru a favoriza performanța „produselor” proprii, atât în domeniul Filosofie cât și în domeniul Istorie;

~ integrarea aval (spre aplicare social-politică-economică practică largă a rezultatelor) și amonte (spre învățământul preuniversitar), ca bază a creșterii „masei critice” de competențe, a poziționării Filosofiei și Istoriei în realitatea națională și internațională actuală/ viitoare;

~ inițierea și/ sau participarea la activitățile rețelei de Centre de Sistemică, Inovare și Transdisciplinaritate din România, care să contribuie la identificarea celor mai bune soluții pentru progresul domeniilor academice Filosofie și Istorie;

~ extinderea puternică a cooperării cu Asociații/ Centre de Sistemică, Inovare și Transdisciplinaritate din țările avansate, pentru o poziționare rapidă în frontul cel mai avansat pe plan mondial.

Un proiect urgent necesar în Timișoara/ România:
Centrul de Sistemică, Inovare și Transdisciplinaritate

În cadrul strategiei de competitivitate pentru diverse domenii academice și sectoriale, un rol important, nu numai pentru vestul României, îl poate juca „Centrul de Sistemică, Inovare și Transdisciplinaritate (CESINOT) din Timișoara", care să reunească în rețea/ rețele resursele și produsele în diverse domenii realizate/ realizabile în Universități, Institute de cercetare-dezvoltre-inovare și Academii de științe. Masele critice de valoare și spiritul de echipe performante, pasionate de inovare, sunt prima condiție a succesului CESINOT.

Caracterizarea Centrului de Sistemică, Inovare și Trans-disciplinaritate (CESINOT) din Timișoara:

● **Concept:**

- Viziunea CESINOT: concentrare resurse și produse pentru realizarea progresului regional și național/ european în orizont prospectiv, de la anul 2100 spre prezent.

- Misiunea CESINOT:

1) constituirea echipelor transdisciplinare performante, a rețeleor aferente, capabile să abordeze și să realizeze inovări de mare valoare, revoluționare, cu potnțial de inovare disruptivă în piețele globale;
2) studiul, orientarea, cercetarea/ proiectarea, conceperea și aplicarea unor proiecte complexe de progres durabil/ sustenabil, prin realizarea de produse sustenabile (în sens foarte larg: produs = rezultate!) în diverse domenii academice, ramuri și sectoare ale economiei naționale și europene;
3) fortificarea inovării integrative (la nivelurile micro & Mezo & MACRO) în Timișoara/ Județul Timiș/ Regiunea Vest/ România/ UE, utilizând
   - abordarea inovativă integrată, sistemică și strategică/ tactică,
   - oportunitățile clusterelor inovative (existente în anul 2016: ROSENC, APP, TIC, Automotivest, …; respectiv noi: înființarea de noi inoclustere/ afilierea la inoclustere existente pe plan internațional);
4) afilierea în rețele de centre naționale/ internaţionale de sistemică, inovare și transdisciplinaritate (CIRET, Paris; IIQM, Alberta;

CLEA, Brussels; CSP, London; International Society for the Systems Sciences, Washington etc.);

5) asigurarea creșterii finanțărilor pentru proiecte de inovare complexe, finalizate cu asimilarea, producția și comercializarea, utilizarea, reutilizarea, reciclarea de produse sustenabil competitive;
6) contribuirea semnificativă la poziționarea Timișoarei și Banatului/ României în frontul avansat al inovării și progresului în Europa/mondial.

● **Alternative de resurse pentru** CESINOT**:**

- localizare: rețea deschisă, având instituție coordonatoare/ lider corelată cu resursele proprii disponibile (infrastructură, echipe competente, experiență etc.), variante:
  a) **Universitatea Politehnica Timișoara** (UPT lider), Universitatea de Vest din Timișoara (UVT), Universitatea de Stiințe Agricole și Medicină Veterinară a Banatului din Timișoara (USAMVB), Universitatea de Medicină și Farmacie din Timișoara (UMF), Institute Naționale de Cercetare-Dezvoltare, Academia Română Filiala Timișoara (ARFT) etc. sau
  b) **Academia Română - Filiala Timișoara** (ARFT lider), UPT, UVT, USAMVB, UMF, INCD etc., sau
  c) alte componențe ale CESINOT.
- Echipe cu experiență avansată în abordarea sistemică în educație și inovare (existente la UPT: din 1960 la facultățile de inginerie/ din 1980 în domeniul inginerie și management – din 1990 la Departamentul de Management) și echipe cu experiență medie/ incipientă în abordarea sistemică a realității
- Finanțări prin:
  f1) toate categoriile de programe naționale și europene/ internaționale pentru inovare,
  f2) clustere inovative românești și europene,
  f3) administrații publice teritoriale.

● **Afilieri/ rețele** ale CESINOT:

- internaționale/ europene
  1) Centrul Internaţional de Cercetări şi Studii Transdisciplinare (CIRET), Paris
  2) International Society for the Systems Sciences, Washington
  3) International Institute for Qualitative Methodology (IIQM), Alberta

4) Leo Apostel Centre for Interdisciplinary Studies (CLEA), Free University of Brussels, Belgium
5) Worldviews, Belgium
6) Centre for Systems Philosophy, London, UK
7) Centre for Systems Studies, University of Hull, UK
8) Alte Centre transdisciplinare europene.

- naționale

1) Centre de profil similar existente/viitoare, în primul rând în Regiunea Vest a României
2) Alte Centre transdisciplinare din România.

- experiența mondială din care poate învăța CESINOT:
America de Nord/ Europa / Asia-Pacific/ altele

● **Tematici** de proiecte și inovare specifice CESINOT, exemple:

- tematici deschise pe domenii inter/ multi/ transdisciplinare
  ~ Energia liberă – tehnologii și produse sustenabile (pentru **C**lusterul de **EN**ergii **S**ustenabile din **RO**mânia - **ROSENC**)
  ~ Ambalaje din materiale plastice biodegradabile (pentru **C**lusterul **A**dvertising **P**rinting **P**ackaging din Regiunea Vest – **APP**)
  ~ alte proiecte complexe transdisciplinare pentru progres sustenabil.
- tematici speciale, pentru proiecte importante, complexe, care sunt vitale pentru progresul inovării autohtone în Timișoara și în Regiunea Vest/România etc.
  ~ Progresul domeniului academic Filosofie
  ~ Progresul domeniului academic Istorie
  ~ Progresul sustenabil al României. Orizont 2100
  ~ alte proiecte importante complexe.

Concluzii

Domeniile academice Filosofie și Istorie, supuse unei marginalizări progresive, au și vor avea un rol fundamental în progresul culturii și civilizației, indiferent de perioadele și specificul evoluției Umanității.

Domeniile academice Filosofie și Istorie din România au o cale sigură de eliminare a marginalizării lor după anul 1990 și de poziționare competitivă internațională prin:

1) Elaborarea unei strategii ofensive de performanță/ competitivitate a domeniilor academice Filosofie și Istorie sau separat, dar corelat, „Filosofie” și „Istorie”, bazată pe un demers sistemic și de inovare

integrativă, susținută și de o viitoare rețea națională de „Centre de Sistemică, Inovare și Transdisciplinaritate”;

2) Constituirea și dezvoltarea în România a platformei „Cultura, Filosofia și Istoria progresului sustenabil/ durabil”, foarte largă și valoroasă, având ca misiune:

- abordarea domeniilor Filosofie și Istorie inclusiv pe baza conceptelor, modelelor și metodelor sistemologiei, cu adaptări în acest sens ale planurilor de învățământ, programelor analitice, programelor de cercetare etc.;
- orientarea Filosofiei românești (ontologie, metafizică, epistemologie, cosmologie, axiologie, praxiologie etc.) spre inovare revoluționară în peisajul mondial al științei și culturii, bazată inclusiv pe abordare sistemică avansată;
- elaborarea și aplicarea de strategii/ tactici ofensive de competitivitate diferențiate pentru domeniile (a) Filosofie și, respectiv, (b) Istorie, pornind de la orizontul anului 2100 spre prezent (cu utilizarea planificării scenariilor), adaptate la capacitatea concurențială de care dispunem/ vom dispune în viitor.

Bibliografie

Academia Română, *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 ani: 2016-2035*, vol. 1, Editura Academiei Române, București, 2015.

Academia Română, *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 ani: 2016-2035*, vol. 2, Editura Academiei Române, București, 2016.

Aronica, L.; Robinson, K., *Școli creative. Revoluția de la baza învățământului*, Editura Publica, București, 2015.

Bertalanffy, L., „Outline of General Systems Theory”, *British Journal of the Philosophy of Science*, vol. 2, 1950.

Bertalanffy, L., *General Systems Theory: Foundation, Development, Applications*, Braziler, New York, 1957 (1976 – revised).

Biriș, I., *Totalitate, sistem, holon*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2007.

Brandenburger, A.M.; Nalebuff B., *Co-opetition. A Revolution Mindset That Combines Competition and Cooperation: The Game Theory Strategy That's Changing the Game of Business*, Currency Doubleday, 1996.

Brown, C.S., *Big History. From the Big Bang to the Present*, The New Pres, New York, 2008.

Capra, F., „The Systems View of Life. A Unifying Conception of Mind, Matter, and Life", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Volume 11, Nr. 2, 2015, pp. 242-249.

Churchman, C.W., *The Systems Approach*, Delacorte Press, New York, 1984.

Constantinescu, P., *Sinergia, informaţia şi geneza sistemelor. Fundamentele sinergeticii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1990.

Constantiniu, F., *O istorie sinceră a poporului român*, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

Crânganu, C., *O lume fără creștere economică – utopie sau realitate?*, București, 2015, http://www.contributors.ro/economie/o-lume-fara-cre%C8%99tere-economica-%E2%80%93-utopie-sau-realitate/

Crânganu, C., *Trăim deja în Antropocen, între sustenabilitate și colaps. Ce va urma?*, București, 2016, http://www.contributors.ro/cultura/traim-deja-in-antropocen-intre-sustenabilitate-%C8%99i-colaps-ce-va-urma/

DEX, *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

DE, *Dicționar enciclopedic*, Editura Enciclopedica, București, 1993-2009.

European Union, *Europe 2020. A European strategy for smart, sustainable and inclusive gr-owth*, European Council, Brussels, 2010.

Forrester, J.W., *Principles of Systems*, MIT Press, Cambridge, 1971.

François, C. *et al.*, *International Enciclopedia of Systems and Cybernetics*, Saur, München, 1997.

Frunză, S.; Frunză, M. (coord), *Criza instituțională a filosofiei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2010.

Garelli, S., *Top class competitors: how nations, firms and individuals succeed in the new world of competitiveness*,Wiley and Sons, New York, 2006.

Grace, W., *The global model*, Urban: Sustainable places, 2015, http://sustainableplaces.com.au /models/the-global-model/.

Kalman, R.E. *et al*., *Topics in Mathematical System Theory*, McGraw-Hill, New York, 1969.

Kauffman, S., *At Home in the Universe. The Search of Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press Inc., Oxford, 1997.

Marr, A., *Istoria lumii*, Editura Nemira, București, 2015.

Meadows, D.H. *et al.*, *The Limits to Growth: The 30-year Update*, Routledge, New York, 2004.

Meadows, D.H., *Thinking in Systems: A Primer*, Chelsea Green Publishing, White River, 2008.

Midgley, G., *Systemic Intervention. Philosophy, Methodology, and Practice*, Springer, New York, 2000.

Midgley, G. *et al*., *Systems Thinking* (Volume 1-4), Sage, New York, 2002.

Murgescu, B., *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Editura Polirom, Iași, 2010.

Park, H.M., *Public policy modeling. Causal loop diagrams*. International University of Japan, Tokyo, 2015. www.iuj.ac.jp/faculty/kucc625/ policy/.../systems_thinking.

Pater, L.R.; Popa, H.L., *Microeconomie și competitivitate sustenabilă*, Editura Solness, Timișoara, 2013.

Petrişor, I., *Management strategic. Abordare potenţiologică*, Editura Brumar, Timişoara, 2007.

Popa, H.L. ș.a., *Management strategic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Popa, H.L., *Teoria şi ingineria sistemelor. Concepte, metode, modele, competitivitate*, Editura Politehnica, Timişoara, 2003.

Popa, H.L.; Pater, L.R.; Cristea, S.L., *Managementul competitivităţii serviciilor*, Editura Politehnica, Timişoara, 2008.

Popa, H.L.; Pater, L.R.; Cristea, S.L., „A systemic description of sustainable progress" *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, Published by Elsevier, London, vol. 124, 20 March 2014, pp. 322-330.

Porter, M.E., *Competitive Strategy. Techniques for Analyzing Industrie and Competitors*, Free Press, New York, 1980.

Pouvreau, D., *Une histoire de la „systémologie générale" de Ludwig von Bertalanffy – Généalogie, genèse, actualisation et postérité d'un projet herméneutique*. Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2013, http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/82/12/50/PDF/These_de_doctorat_Histoire_de_la_Systemologie_generale_David_Pouvreau.pdf.

Pruyt, E., *Small System Dynamics Models for Big Issues: Triple Jump towards Real-World Complexity*, TU Delft Library, Delft, 2013.

Pruyt, E.; Kwakkel, J.H., „Radicalization under deep uncertainty: a multi-model exploration of activism, extremism, and terrorism", *System Dynamics Review*, Volume 30, Issue 1-2, 2014, pp. 1–28.

Rousseau, D.; Wilby, J.; Billingham, J.; Blachfellner, S., *In Search of a General Systems Transdiscipline*, IW'15, Los Angeles, 2015.

Sterman, J.D., *Business Dynamics. Systems Thinking and Modelling for a Complex World*, Irwin McGraw-Hill, New York, 2000.

Sterman, J.D., „Systems dynamics modeling: tools for learning in a complex world", *California management review*, vol. 43, no 1, Summer 2001.

Umpleby, S.A., „Two Kinds of General Theories in Systems Science", *Proceedings of the American Society for Cybernetics*, Vancouver, 2001, pp. 69-75.

UNSDN, *Getting Started with the Sustainable Development Goals. A Guide for Stakeholders*, United Nation, New York, 2015, http://unsdsn.org/wp-content/uploads/2015/12/151211-getting-started-guide-FINAL-PDF-.pdf.

Williams B.; Hummelbrunner R., *Systems Concepts in Action. A Practitioner's Toolkit*. Stanford University Press, Palo Alto, 2010.

Ștefan Bratosin

DIGITAL HUMANITIES: PERCOLAREA TEHNICII ÎN MEDIUL EPISTEMIC

Prezentarea mea are ca obiectiv esențial punerea în relație a prezenței în creștere, în viața noastră cotidiana, a digitalizării cu ideea unei digitalizări din ce în ce mai pregnante a științelor umane și sociale. Pentru a pune în evidență aceasta mișcare, voi lua în considerare aici distincția inițială dintre technè și epsitémè.

Înțeleg această distincție în cadrul meu de referință simbolic în care fundamentele istorice ale științei europene se situează în domeniul mitului[1], în cel al teoriei pure, după cum subliniază A. Kojève în introducerea sa la *Fenomenologia spiritului*: „Totul pare să indice că știința s-a născut sub forma mitului. Mitul este o teorie, adică o revelație discursivă a realului. Stadiul mitului este un stadiu al monologului și, în acest stadiu, nu demonstrăm nimic pentru că nu discutăm nimic”[2].

În acest cadru, construcția epistemica, pornind de la contemplația pura care este teoria, se sprijină pe dialog. Acest dialog are drept consecință primă introducerea prin obiectivare a ideii de Adevăr, căci „nu există adevăr propriu-zis, adică științific sau filosofic, chiar dialectic sau sintetic, decât acolo unde are loc discuția sau dialogul, adică antiteza care neaga teza.”[3]

Totuși acest Adevăr nu atinge încă Realul și poate rămâne suspendat într-un verbiaj steril cum a fost adesea cazul în scolastica aristoteliciană.

[1] Ștefan Bratosin, *La concertation. De la pratique au sens*, Berne, Peter Lang, 2007; Ștefan Bratosin, M.A. Tudor, „Church, Religion and Belief: paradigms for understanding the political phenomenon in post-communist Romania”, în *Journal for the study of Religions and Ideologies*, nr. 24/2009, pp. 3-17; Ștefan Bratosin, „Church in the public sphere: production of meaning between rational and irrational”, în *Journal for the Study of Religions and Ideology*, nr. 13 (38)/2014, pp. 3-20.

[2] M.A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 456.

[3] *Ibidem*.

Acest acces al discursului la real necesita exeperiență, experiența condusă de savant și îndreptată spre obiectul de cunoaștere. Dar, așa cum spune Hegel, acest obiect nu este pus acolo, detașat de subiect; „experiența hegeliana nu se raportează nici la real, nici la discursul considerat izolat, ci la unitatea lor indisolubilă”[4].

Or, această apropiere tendențiala între Discurs și Real prin Experiență îndepărtează progresiv conștiința de originea sa teoretică pentru a se dirija spre un praxis. Pornind de la această mișcare voi încerca să deschid aici o reflecție asupra construcției cunoștințelor care, în această convergență, se încarcă și de technè. În această perspectivă digitalizarea, ca cea mai evoluată formă de percolare a tehnicii în mediul epistemic, va fi teza expozeului meu, organizat în trei părți:

- digitalizarea logosului;
- digitalizarea realității;
- digitalizarea experienței.

1. Digitalizarea logosului

Discursurile poartă deopotrivă amprenta epistémè și technè. Ele au generat figuri epistemologice al căror receptacol este adesea academismul disciplinar. Construirea de cunoștințe, istoria științei se bazează, de fapt și în principal, pe obiectivarea ideilor și apoi pe sedimentarea acestora. Limbajul și scrierea reprezintă pentru aceste fenomene condiția de obiectivare și de transmisie, conceptualizarea și sedimentarea articulându-se pentru a forma regulile de formare, condiție necesara a istoricizării. [5] Construcția

[4] M.A. Kojève, *op. cit.*, p. 455.

[5] Această manieră de a aborda construcția cunoștințelor se inspiră mult din pozitia lui Foucault, în mod deosebit când acesta introduce ideea de formare discursiva pentru a deduce ideile de reguli de formare (M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969): „Au lieu de reconstituer des *chaînes d'inférence* (comme on le fait souvent dans l'histoire des sciences ou de la philosophie), au lieu d'établir des *tables d'inférence* (comme le font les linguistes), [l'analyse] décrirait des *systèmes de dispersion*. Dans le cas où l'on pourrait décrire, entre un certain nombre d'énoncés, un pareil système de dispersion, dans le cas où entre les objets, les types d'énonciation, les concepts, les choix thématiques, on pourrait définir une régularité (un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations), on dira, par convention, qu'on a affaire à une formation discursive, - évitant ainsi des mots trop lourds de conditions et de conséquences, inadéquats d'ailleurs pour désigner une telle dispersion, comme «science», ou «idéologie», ou «théorie», ou «domaine d'objectivité». On appellera *règle de formation* les

cunoștințelor se interpretează deci, înainte de toate, ca istorie a discursurilor și formațiunilor discursive în jurul unui obiect științific.

Obiectul discursului în știință se dizolva în discursul însuși. Aceasta propunere poate apărea ca o repetare, vizând să sublinieze retragerea obiectului în spatele subiectului care se exprimă; poate, dar nu numai. Dacă n-ar fi decât obiecte în chestiune, istoria nu ar avea sens: ele sunt prin definiție imuabile. Ceea ce definește construcția cunoștințelor despre mișcarea planetelor în sistemul solar, de pilda, nu constă în sistemul solar, ci în discursurile care s-au construit în jurul acestor construcții epistemice. De la cosmologia aristotelică până la astrofizica modernă, avem (cu câteva detalii în plus) același cer înstelat deasupra capetelor noastre, doar maniera noastră de a-l privi, percepe și cunoaște este radical schimbată.

Ceea ce doresc să spun aici nu trebuie asimilat unui solipsism sau unui constructivism radical care ar pretinde că discursul despre lună este cel care îi da acesteia strălucirea. Luna ca și cristalul sunt și rămân obiecte, neutre atâta vreme cât nu le desemnăm ca fiind obiecte de cunoaștere (în sensul cel mai larg al termenului). Atâta vreme cât ele nu se înscriu ca țintă în conștiința omului în căutare de cunoaștere, atâta vreme cât nu fac obiectul discursului, cât nu se regăsesc în căsuțele etichetate de către cosmologie, astronomie sau cristalografie, ele rămân în acest anonimat de obiecte fără istorie care le lasă inexpresive căci sunt fără interogație. Precum piatra pe marginea drumului, ea nu merită nicio atenție, o piatră printre altele, e doar acolo, un pic și atât; însă atunci când distingem în ea un ou de dinozaur fosilizat sau rezultatul unei erupții vulcanice îndepărtate, nu mai este aceeași piatră anonimă, devine obiect al unui discurs și acest discurs o transforma în ochii observatorului. Obiectul nu are istorie, privirea pe care o aruncăm asupra lui este cea care îl plasează într-o istorie: Foucault spunea că „Obiectul (discursului) nu așteaptă în limburi ordinea care îl va elibera și îi va permite să se încarneze într-o vizibila și elocventă obiectivitate; el nu preexista lui însuși, reținut de anumite obstacole la marginile prime ale luminii. El exista sub condițiile pozitive ale unui fascicul complex de raporturi. Aceste relații sunt stabilite între instituții, procese economice și sociale, forme de comportament, sisteme de norme, tehnici, tipuri de clasificare, moduri de caracterizare; și aceste relații nu sunt prezente în

---

conditions auxquelles sont soumis les éléments de cette répartition (objets, modalité d'énonciation, concepts, choix thématiques). Les règles de formation sont des conditions d'existence (mais aussi de coexistence, de maintien, de modification et de disparition) dans une répartition discursive donnée."

obiect; nu ele sunt cele care sunt desfășurate când facem analiza acestora; nu ele desenează trama, raționalitatea imanentă, această nervură ideala care reapare total sau în parte atunci când gândim în adevărul conceptului său”.[6]

În plus, limbajul este punctul de plecare al mișcării de obiectivare, însă limbajul nu trimite sistematic la discurs. Discursul se înscrie deja într-un proces împlinit/terminat/finalizat de obiectivare, limbajul nu constituie decât premisele acestuia. Discursul se situează ca o reușită/ finalitate în care cuvintele își pierd autonomia pentru a reprezenta, prin discurs, obiectul; însă nu obiectul în neutralitatea sa, obiectul care se integrează el însuși unui alt discurs: „Cert, discursurile sunt făcute din semne – observa Foucault –, însă ceea ce fac este mai mult decât utilizarea acestor semne pentru a desemna lucruri. Este acest plus cel care le face ireductibile la limbă și la cuvânt. Acest plus trebuie pus în evidență și descris.”[7]

Ajungem deci la o forma de ascendent al discursului asupra obiectului, de construcție a obiectului prin discurs care se articulează cu un alt discurs, mai larg decât acesta. Acest proces este revelator pentru rolul tehnic al sistemului simbolic drept condiție primă în istoricizarea cunoștințelor, adică revelator al participării efective a technè la efortul intelectual de a aduce discursul la nivelul obiectivității. A doua condiție – tot de natură tehnica – este cea a transmiterii, a depășirii efemerului cuvântului pentru permanența discursului. Expresia scrisă care participă la obiectivare devine și ea vector al transmisiei, spațiale și temporale. Memoria individuala se transformă astfel în memorie colectiva, iar textele care se conservă pot în orice moment să fie reactivate. Astfel, înainte chiar de a concepe o istorie a cunoștințelor, tehnica penetrează mediul epistemic, căci prin scriitură ea impregnează condițiile înseși de constituire a unei cunoașteri. Însă ideea de percolare a tehnicii în mediul epistemic nu se situează încă la acest nivel. Aceasta mișcare se întâlnește cu un discurs care aparține deja istoriei.

Astfel, în spatele ideii de percolare transpare, cert, cea de penetrare, dar mai ales cea simultană de transformare a mediului în care ea se operează. Tehnica care percolează epistémè o transformă fundamental, iar această transformare se împlinește într-o digitalizare a discursului care urmează doua canale: unul format de metoda de construcție a cunoștințelor, altul prin medierea din ce în ce mai pregnantă a instrumentului ca mijloc de acces la cunoștințe. Aceste doua mișcări, departe de a fi independente, se sprijină în elaborarea actuală a științelor umane și sociale. Mai mult, această mișcare de

[6] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 61-62.
[7] M. Foucault, *op. cit*., p. 67.

percolare a tehnicii în epistémè accentuează în științele umane și sociale ideea de progres științific. În raporturile sale cu tehnica, logosul digitalizat poartă amprenta limbajului cu tot ceea ce ține de structurarea sistemica și ideologizanta. El este deschis și analizei prin grila care îi este impusa prin scriere, programându-l în termeni de cunoaștere. Dar, în plus, algoritmizând cunoașterea, el ne impune în plan discursiv modele. Digitalizarea textelor, a imaginilor, digitalizarea vocilor reprezintă puneri în algoritm ale discursurilor a căror reușită poarta un nume oribil și înfricoșător, devenit titlu de noblețe al unei restricții a libertății însăși în cele mai puternice democrații: bazele de date. Nu doresc aici să vă amintesc că dacă ați fost selectați în poziția academică de profesori și de cercetători, este pentru că juriile, comisiile și comitetele au putut să vă numere realizările și să verifice bazele de date în care figurează publicațiile dumneavoastră. Nu știu în ce măsură numărul poate fi reflectarea cunoașterii. Dar știu că mi-e greu să accept să fac troc cu numele meu în schimbul unui număr. Atunci când logosul devine număr, omul riscă să devină și el număr. Rolul SHS astăzi este de a veghea ca această lume să nu devină o închisoare sau un lagăr de concentrare universal.

2. Digitalizarea realității

Fenomenul tehnic în accepțiunea sa istorică este legat de comunitățile umane și, din această întâlnire, se naște unitatea conceptuală a societalului. Dacă considerăm că mediul epistemic este în întregime scufundat în mediul interior, construcția acestei unități societale integrează în mod necesar interpenetrarea tehnicii cu epistemicul și a epistemicului cu tehnica. Numai în condițiile acestei interpenetrări ontologice, orice cunoaștere, adică orice reprezentare a adevărului la care aceasta ne invită, este o cunoaștere „adevărată” și constituie ceea ce numim epsitemè. Întrebarea pe care o găsim aici, subînțeleasă, este nu numai aceea de a ști ce suntem noi (oamenii), dar și, poate mai ales, prin noi, ce este lumea în care trăim. Pare deci evident și necesar (caci pare dificil de înțeles una fără cealaltă) nu numai să ne întrebam asupra noastră înșine, dar și asupra lumii, universului în care trăim. Nu putem deci izola fondul „acțiunii umane”, a ființei umane, de ceea ce este omul într-un mediu pe care îl generează și care îl generează. Ne aflăm în fața exigenței interioare de a cunoaște și de a ști sub forma unei epistémè și a lumii exterioare, prima fiind inclusă în cea de-a doua, prima provenind din a doua, fiindu-i imanentă. În fine, aceasta

presupune, din punctul de vedere al subiectului, o reprezentare relativ corecta a lumii obiectelor cu care suntem în relație atât necesară cât și constantă. Știința, începând cu știința greaca (și în principal la Platon) până în zilele noastre, se identifică cu adevărul și nu este nimic altceva decât devoalarea, revelația ființei. Aceasta presupune și implică faptul următor: dacă posezi știința, posezi adevărul, adică înseamnă să dai un sens lucrurilor, să pui ordine în ceea ce ne înconjoară. [8]

Totuși, ne situam aici într-o problematica în care concepția noastră despre epistémè nu poate să apară decât *in abstracto*, degajată de orice contingență, adică independent de lumea societala al cărei produs este și pe care tinde ea însăși dacă nu să o producă, cel puțin să o influențeze. Ea ia tot sensul, toata semnificația din natura sa specifică care ne-o arată ca imersată în comunitățile științifice. Acest mediu este făcut el însuși din socialitate, religiozitate, pregnanță culturală și ideologică, caracteristici ale unui moment al istoriei, asemănător principiului de includere, ca moment compozit (chiar constitutiv) al unei date care îl depășește, ca subsumată, gândită ca unitate cuprinsă într-un ansamblu mai vast. Dar această idee de epistémè, așa cum o dezvolt aici în relație cu problema cunoașterii și a științei, nu se oprește la o viziune pe care o calificam drept socio-umana. Într-adevăr, epistémè trimite la știință (doar din punct de vedere etimologic), adică la construcția unei lumi ideale. Dar această lume devine în egala măsură produsul cunoștințelor exacte, a adevărurilor adevărate care asigură conformitatea gândirii cu sensibilul, și din acest punct de vedere acoperă și lumea științelor inginerului (dure), așa cum avem obișnuința să o identificam, în special prin științe precum matematica, fizica… Această extensie operează într-o construcție epistemica transdisciplinara ale cărei consecințe ale rezolvării problemelor prin calcul (algoritmi) în câmpul empiric al SHS pot surprinde. Ilustrația oferita de tehnocrație este nu numai elocventa, dar și fecunda. Într-adevăr, digitalizarea realității legitimează tehnocrația, substituindu-se, de exemplu,

[8]A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Collection NRF Essais, Gallimard, Paris, 1991, p. 78: „Cet être, cette réalité […] n'est pas l'amas désordonné d'objets sensibles que le vulgaire (et le sophiste) appellent de ce nom. L'être vulgaire, mobile, instable et passager, n'est pas - ou est à peine - de l'être ; il est, et il n'est pas, tout à la fois, et c'est pour cela justement qu'il n'est pas, et ne peut pas, être l'objet de la science, mais tout au plus de l'opinion. Non, l'être que nous avons en vue, c'est l'être stable et immuable de l'essence, que notre âme a contemplée jadis, ou, plus exactement, dont elle possède l'idée, vision dont elle se ressouviennent […] maintenant."

democrației ca expresie a puterii poporului, adică cuvântul expres al maselor care devine putere pentru că „zice”. Tehnocrația n-ar servi atunci în nimic democrația (sau n-ar veni să perfecționeze instrumentele permițând expresia populara), ea nu poate decât să o fragilizeze, chiar să o nimicească. Această concluzie nu are nimic moral, ea nu poate fi decât consecința percolării tehnicii în mediul epistemic. Rolul invadator al digitalizării în relațiile dintre oameni care tendențial se substituie limbajului și tehnica, care, prin intermediul ordinatorului, înlocuiește inexorabil *vox populi*. Digitalizarea realității nu poate decât să înăbușe sau să alieneze *vox populi* pentru a genera o alta mediere între oameni și deci să restructureze relațiile sociale. Această percolare a tehnicii într-o ordine sociala prestabilita pe baza limbajului oral și deci a puterii de stat transformă fundamental relațiile umane și aceasta cu atât mai mult cu cât computerul și mediul său tind să devina mediatorul cvasi-universal al societăților noastre. Să observăm, de exemplu, ideea însăși de democrație, expresia printr-un popor a unei alegeri politice prin vot, a unui ansamblu de voci și rolul crescând al sondajelor în modul de a cerne aceste voci, chiar de a le orienta. Nu ne vom întreba oare într-o zi de ce, ținând seama de eficacitatea (cel puțin cea pe care media vor să i-o confere) tehnicilor de sondaj, să păstrăm un scrutin care nu face decât să coroboreze cu rezultatele anchetelor? Puterea politica ar deveni atunci puțin câte puțin expresia computerelor și modelelor statistice pe care le includ.

Ați remarcat că locul pe care îl acord lui „a cunoaște” depășește cadrul relativ îngust al unui univers îngust, oricât de exact, de precis și de abstract ar fi. Ideea de știință trimite fără nicio îndoiala la principiul adevărului, al cunoașterii adevărate, dar mi se pare că totuși revelează un sens limitat ale cărui cadre rigide trebuie depășite. Ceea ce face să dau termenului epistémè o semnificație mai deschisa: mai mult decât o metoda, mai mult decât o stare a cunoștințelor la un moment dat, épsitémè îmi pare că exprima un proces, o mișcare continuă în care cunoașterea, ea însăși făcută din idealități recunoscute, se întreabă nu numai despre ea însăși, despre mijloacele care o produc, dar și despre lume, despre societatea în care apare, despre mediul social, economic, religios etc. în care se naște și se dezvoltă, într-o perioadă istorică anume și nu în alta. Ideea de épistémè include deci ansamblul de cunoștințe și de științe în auto-constituirea lor și în interacțiunile care le articulează și le leagă în cursul elaborării lor în istorie. Aceste interacțiuni trimit la componente tehnice ce pot fi definite în termeni și în conținuturi.

A continua din perspectiva unei relații stricte de cauzalitate conform căreia știința este prelungirea societății care o produce presupunea a-i suprima lui epistémè pretenția sa de la universalitate, căutarea sa spre adevăr. De fapt, identificarea unui mediu epistemic se bazează din start pe excluderea a doua poziții caricaturale referitoare la statutul științei. Expozeul meu se va situa deliberat la mijlocul drumului între un relativism absolut și un pozitivsm naiv, adică între o diluare perfecta a problematizării științifice în preocupările oricărei comunități științifice și impermeabilitatea totala a câmpului epistemic în raport cu contextul în care se dezvoltă. În cele doua cazuri, ajungem la o negare pură și simplă a istoriei științelor, căci fie se confundă în întregime cu istoria unei comunități științifice, fie o extragem total dintr-un proces istoric.

„Dezvoltarea" științifică, ceea ce numim într-un mod mai nuanțat constructul epistemic, nu participă la o generare spontană care își are originea în câteva creiere excepționale. El este dorit sau refuzat de o comunitate care îl cere (sau îl ignoră) prin alegerile sale și care își dă mijloacele (sau nu) pentru a-l face să se dezvolte: mediul cultural, religios, social, economic constituie factori determinanți în acest proces. Așa cum „*Syracuse n'explique pas Archimède*", nu există relație cauzala susceptibila să explice emergența unei științe; putem doar să identificam un *filon*, un *mediu* din care o cunoștință să „țâșnească". În raporturile relative pe care mediul epistemic și mediul tehnic le-au țesut în constructul lor respectiv, comunitățile științifice și culturale prin care au apărut joaca un rol preponderent. Astfel, în timp ce digitalizarea realității acoperă și închide adevărul, comunitățile științifice și societățile savante se deschid. Încarnarea acestei nevoi vitale de deschidere, fenomenul „open" se declina în formele cele mai diverse: *OpenOffice***:** suita birotica libera și gratuita; *OpenDocument*: format deschis de date pentru aplicațiile de birou: tratarea textelor, tabele, prezentări, diagrame, desene și baze de date birocratice; *Open Journal Systems*: instrumentul cel mai utilizat de gestionare a revistelor științifice și publicațiilor; *Open Monograph Press*: instrument care pune la dispoziție un spațiu de lucru on-line pentru publicarea și editarea cărților; *Open Conference Systems*: prezența completă pe web a conferințelor științifice; *Open Harvester Systems*: sistem de indexare a OJS sau OCS și altor resurse on-line; *Open Research Center*, *Open Classroom* etc.

Pe scurt, digitalizarea realității nu are în vedere SHS, ci formele instituțiilor noastre (biserica, statul etc.), ceea ce presupune că înainte ne-am lăsat aserviți unei alte maniere de a gândi realitatea.

3. Digitalizarea experienței științifice

Digitalizarea experienței științifice (care înglobează experimentarea, bineînțeles, dar care nu se limitează strict la ceea ce numim „metode experimentale") marchează în SHS momentul postmodern al trecerii lor istorice de la o concepție (cel puțin) dual㠠a activității omului care trimitea spate în spate techné și epistémé la o unitate născuta din fuziunea organică a științei și a tehnicii prin intermediul științelor aplicate și tehnologiei. Aceasta înseamnă, mai ales, că această mișcare care conduce la știința experimentală modernă și postmodernă tinde, pe drumul praxisului, să topească epistémè și techné. Doar referințele explicite și apelurile atente la originea acestui proces (deci la istoria științelor) ar fi susceptibile de a preciza condițiile acestei fuziuni; dar aceste referințe tind să se estompeze din ce în ce mai mult în fața succesului considerabil al digitalizării experienței, considerată cale de cunoaștere. Fuziunea devine chiar confuzie. În ceea ce privește consecințele asupra unor științe techno-espitemice, respectiv asupra unei științe care tinde să-și renege originile, voi reveni mai târziu.

Pentru moment, doresc să vă arăt măsură euristicii punctului meu de vedere pornind de la o ilustrație poate mai puțin vagă și generală pe care numai noțiunea de știință o induce. Astrele de pe cer au reprezentat, din vremurile cele mai îndepărtate, o enigmă, plasând omul în fața inaccesibilului, incomensurabilului, confruntându-l deci cu o interogație capabilă să simuleze dorințele sale de cunoaștere. Astfel, ideea de astrologie se concepe ca o forma tehnicizata a contemplării cerului. Contemplarea unui cer înstelat este o postura teoretica a omului în fața universului, ea se oprește asupra întrebării sale privind influența poziției acestor astre asupra destinului sau. Astrologia în calitatea sa de tehnică devine un mijloc de a decripta mesajul astrelor; acestea din urma nesituându-se decât ca intermediar între oameni și planurile puterilor inaccesibile. Cerul înstelat este asimilat cu o pagina de scriere. Prin opoziție, cosmologia în calitate de construct epistemic consideră studiul astrelor și al mișcărilor drept un obiect de cunoaștere care înglobează povestiri astrologice: „Concepțiile cosmologice, chiar și cele pe care le considerăm științifice, nu au fost decât foarte rar – și chiar aproape niciodată – independente de noțiunile care nu sunt științifice, adică de noțiunile filosofice, magice și religioase. Chiar și la un Ptolemeu, la un

Copernic, și chiar la un Newton, teoria cosmosului nu era independentă de aceste alte noțiuni."[9]

Dar ceea ce vreau să subliniez prin acest exemplu este tendința istorică manifestă a techné de a percola epsitémé, mai cu seamă în acest caz în care astrologia joacă rolul de cal troian căci permite techné să penetreze cosmologia: „(Babilonienii) au creat cataloage, notând zi după zi pozițiile respective ale planetelor; dacă faceți acest lucru cu grijă timp de câteva secole, veți reuși, într-un final, să aveți cataloage care vă vor revela periodicitatea mișcărilor planetare și care vă vor da posibilitatea de a prevedea, pentru fiecare zi a anului, poziția stelelor și a planetelor pe care o veți regăsi atunci când veți privi cerul. Ceea ce este foarte important pentru babilonieni, deoarece tocmai de această previziune a pozițiilor plantelor depinde, pe calea astrologiei, o previziune a evenimentelor care se vor petrece pe pământ."[10]

Arta divinației relevă, într-adevăr, concepția a priori teoretică a omului în lume, care folosește astrele pentru a se deschide spre viitor; această dorință de a stăpâni destinul se sprijină pe un anumit număr de tehnici care permit observarea[11] și memorarea diverselor configurații ale cerului.

Într-o maniera simetrica, pornind de la théoria în sensul contemplativ al termenului, întrebarea cu privire la locul omului pe pământ și cel al pământului în univers au făcut loc pentru numeroase constructe epistemice. Astfel, la greci, ideea de cosmos trimite explicit la o metafizică care întâlnește o epistémè, permițând accesul la cunoaștere, la o forma contemplativă (théoria) care leagă omul de lume. Caracterul epistemic al cosmologiei conduce totodată la o detașare a omului în raport cu obiectul interogației sale și la căutarea unei ordini, unei armonii care s-ar ascunde în

[9] A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1973. „Les étapes de la cosmologie scientifique", textul comunicării prezentate în cadrul „Quatorzième Semaine de Synthèse", 31 Mai 1948, p. 87.

[10] A. Koyré, *op. cit*., pp. 88-89.

[11] Acest termen are, de altfel, un loc deosebit în textul autorului, iar noi subscriem în întregime la remarca sa, atunci când precizează: „J'insiste sur le mot «observable», car il est certain que le sens premier de la fameuse formule veut dire justement: expliquer les phénomènes, les sauver, c'est à dire révéler la réalité sous-jacente, révéler, sous le désordre apparent du donné immédiat, une unité réelle, ordonnée et intelligible. Il ne s'agit pas seulement, ainsi que nous l'enseigne une mésinterprétation positiviste très courante, de les relier par les moyens d'un calcul, afin d'aboutir à la prévision: il s'agit véritablement de découvrir une réalité plus profonde et qui en fournisse l'explication." (A. Koyré, *op. cit*., p. 89.)

spatele mișcării astrelor[12]. În acest moment al istoriei teché și epistémè validând rolul de loc de trecere al théoriei peste frontiera care le separă, deschide calea spre fuziunea acestora care va conduce la construcții epistemice bazate eminamente pe ipoteza unei ordini naturale reprezentate de o geometrizare îndeosebi a mișcării. Mișcarea observabila a planetelor (din sistemul solar) trebuie să se acordeze (pornind de la Platon) cu mișcări regulate (non violente) și circulare (deci naturale prin esență). Regularitatea și circularitatea trimit astfel la mișcarea pepetuă, eternă pe care pare că o descrie cosmosul, sau, cel puțin, mișcarea aparentă a astrelor. Ieșind din aspectul strict contemplativ, deci din théoria pură, grecii au pus în evidență, încet-încet, abateri de traiectorie, chiar contradicții în lectura circulara a mișcării planetelor. Este vorba despre un demers în care abandonul progresiv al théoriei pure face un loc din ce în ce mai important observației metodice (în care sunt reluate lucrările vechilor babilonieni) în căutarea unei ordini ascunse pe care numai geometria este în măsură să o reveleze.

Digitalizarea experienței științifice în SHS se sprijină pe acest principiu. Matematicile dobândesc astăzi prin digitalizare un statut eminamente privilegiat în SHS deoarece sunt considerate ca ținând de ordinea naturii; „Nimeni nu intră aici dacă nu este geometru" – scria pe timpanul Academiei lui Platon. Astfel, în constructul epistemic digitalizat al SHS se realizează imperativ convergența între mișcări care ține de algoritmi și de observații.

Astfel, digitalizarea experienței permite astăzi cercetătorilor în SHS să depășească simpla percepție sensibilă și să observe aspecte pe care inteligența naturală a cercetătorului fără inteligența artificiala a computerului nu ar putea să le atingă. Dar digitalizarea reprezintă și instrumentul care permite cercetătorului să iasă din starea contemplativă și, desacralizând natura, să dorească imediat să o stăpânească. Această intrare în praxis, prin digitalizare, va marca de acum multă vreme și în mod durabil orientarea SHS, care vor considera cunoașterea dezinteresată nu ca pe un scop (în care théoria și epistémè se rezumă la dialogul lor ducând metafizica la gradul cel mai înalt de cunoaștere) ci ca pe un mijloc de acțiune, chiar de dominare asupra naturii.

Cu titlu de exemplu, voi invoca aici practicile de strângere, tratare, analiză, transmisie și partaj de date. Ilustrațiile sunt numeroase. Voi reține pentru această ocazie una singură care mi s-a părut semnificativă: softurile Sphinx. Desigur, exemplele sunt numeroase. Dar, ca titlu ilustrativ, iată cum

[12] A. Koyré, *op. cit.,* p. 88.

apare percolarea tehnicii în mediul epistemic în termeni de digitalizare a SHS luând în considerare doar aceste softuri: conceperea chestionarelor; difuzarea și colectarea datelor; analiza datelor; numărarea automată și analiza uni-, bi- și multivariată; indicatori statistici – efective, procentaje, medii, mediane, specificități, teste statistice, grafice, mapping, barometre; numărare inteligentă de date după modele; analiza factorială multiplă și analiza după componente principale; clasificare automata, tipologii; analiza cantitativă și calitativă; analiza de discurs; analiza sintactică și lexicometrică; evaluarea influenței contextelor și caracteristicilor locutorului; comunicarea rezultatelor; numărătoare automata a rezultatelor; reporting on-line și actualizarea analizelor în timp real; analiza sentimentelor, studiul tonalității, naturii și intensității opiniilor exprimate; determinarea pasajelor exprimând sentimente, judecăți, evaluări; identificarea precisa a orientării (pozitive/negative/împărțite) opiniilor emise; evaluarea opiniilor globale pentru același individ; identificarea temelor, construcția unui cod book (http://www.lesphinx-developpement.fr/wp-content/uploads/2015/02/ PLAQUETTE_LOGICIELS.pdf).

Concluzie

În concluzie, aș dori să vă spun doar ca nu avem de ce să ne temem de dispariția SHS. Percolarea tehnicii în mediul epistemic a reconfigurat experiența cercetării în așa măsură încât tehnica va fi în mod necesar umană și socială pentru a progresa. Centre de cercetare precum:

- Centre for Digital Philosophy al Department of Philosophy at the University of Western Ontario;
- Digital History Research Centre (DHRC) (http://www.herts.ac.uk/ digital-history);
- Digital Literacy Centre al Department of Language and Literacy Education à l'University of British Columbia, Vancouver (http://dlc.lled.educ.ubc.ca/);
- Research Centre for Digital Theology, St John's College, Durham University (https://www.dur.ac.uk/codec/)

sunt ilustrații elocvente.

Digitalizarea ca mijloc de observație mai întâi și apoi de măsurare marchează un moment istoric în percolarea tehnicii în mediul epistemic: este momentul istoric de confuzie *discursivă* și practică între tehnic și epistemic. Suntem departe de epoca *dialogului* între technè și epistémè. Am depășit și

epoca *fuziunii* între techné și epistémè. Trăim momentul în care prin digitalizarea SHS validăm adevăruri izvorâte din experimentarea confuziei între technè și epistémè (Bratosin, 2016). Altfel spus, digitalizarea ca mijloc de a face să progreseze cunoașterea în SHS marchează fundamental și decisiv abandonul progresiv al atitudinii contemplative în folosul celei al dominației ființei. Nu este deci de mirare să vedem că digitalizarea, în calitatea sa de mediator între om și natură, ocupă un loc din ce în ce mai important în SHS cu ajutorul reprezentărilor mitului morții programate a SHS, devenind astfel unul dintre instrumentele cele mai actuale de gestiune politică a cercetării și un instrument foarte la modă al managementului în administrațiile academice.

Referințe

Bratosin, S., *La concertation. De la pratique au sens*, Peter Lang, Berne, 2007.

Bratosin, S.; Tudor, M.A., „Church, Religion and Belief: paradigms for understanding the political phenomenon in post-communist Romania", în *Journal for the study of Religions and Ideologies*, nr. 24, 2009, pp. 3-17, http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/262/261

Bratosin, S., „Church in the public sphere: production of meaning between rational and irrational", în *Journal for the Study of Religions and Ideology*, 13(38), 2014, pp. 3-20.

Bratosin, S., „La médialisation du religieux dans la théorie du post néo-protestantisme", *Social Compass*, september 2016, 63, pp. 405-420.

Kojève, M.A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

Koyré, A., *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1973.

Koyré, A., *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Collection Essais, Paris, 1991.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

Referințe web

http://www.lesphinx-developpement.fr/wp-content/uploads/2015/02/PLAQUETTE_LOGICIELS.pdf

http://www.herts.ac.uk/digital-history

http://dlc.lled.educ.ubc.ca/

https://www.dur.ac.uk/codec/

Károly Veress

DESPRE POSIBILA FUNCȚIE TERAPEUTICĂ A HERMENEUTICII FILOSOFICE

Conversația terapeutică

„Terapie", „terapeutic", în sensul obișnuit al cuvântului, înseamnă activitate de vindecare. Conform modelului medical, terapia cuprinde totalitatea metodelor și procedeelor folosite la tratamentul unei boli. În practica psihoterapeutică se aplică tratarea prin *conversație*. De aici se deschide o perspectivă și spre hermeneutică. Poate căpăta oare *conversația hermeneutică* funcții terapeutice?

În sens tradițional, procedura terapeutică reprezintă un răspuns la apariția unor stări de lipsă, de deformare, de dereglare și dezorganizare în organism, la disfuncționalitățile intervenite pe plan corporal sau spiritual. Ea are în vedere intervenția, remedierea, eventual prevenirea. Eficiența sa este asigurată prin raționalitatea teleologică, instrumentalistă, codificată în relația medic-pacient reglementată și dirijată conform modelului dualist Subiect–Obiect.

Când vorbim despre terapie sub aspect hermeneutic, avem în vedere faptul că terapia nu înseamnă numai tratare și vindecare, ci înseamnă și îngrijire. Iar îngrijirea se acordă celui bolnav, dar și celui sănătos. Neînțelegerea sau înțelegerea greșită ce se produce într-o situație hermeneutică nu este o stare de boală; ea nu înseamnă neapărat *lipsă* de înțelegere, ci mai degrabă înseamnă o *altfel* de înțelegere, datorită intrării inevitabile în joc a convingerilor anterioare, a prejudecăților și preconcepțiilor, precum și a ideilor fixate, pozițiilor partinice etc. Îngrijirea contribuie, în acest context, la menținerea, păstrarea stării de luciditate în judecare, la afirmarea valabilității acesteia. Considerăm că conversația hermeneutică reprezintă o modalitate practică a filosofiei, prin care se realizează asemenea acte de îngrijire. Punerea ei în practică necesită însă schimbarea viziunii atât în privința comunicării umane, cât și în privința

modului de exercitare a filosofiei în condiții socio-umane și culturale concrete. Conversația hermeneutică concepută în spiritul hermeneuticii filosofice elaborate de H.-G. Gadamer poate contribui atât la re-inventarea de sine a filosofiei, cât și la depășirea crizei actuale de imagine publică a filosofiei.

Conversația hermeneutică o putem delimita clar de alte forme de conversație utilizate cu scop terapeutic sau chiar în practica filosofică, stabilind anumite caracteristici distinctive.

Platon, în dialogurile sale, concepe filosofia practicată sub forma sa dialogală ca terapia sufletului – calea pentru menținerea sănătății mentale. Totuși, dialogurile lui Platon nu pot fi privite/concepute ca dialoguri hermeneutice. Între cercetătorii contemporani ai lui Platon, Thomas Szlezák este cel care înșiră o serie de caracteristici prin care iese în evidență faptul că dialogul platonician este dominat și dirijat de un Subiect central, iar convorbirea este subordonată intențiilor acestuia și nu invers. Acest tip de dialog se desfășoară nu ca o survenire spontană ci ca una concepută și construită conform unor criterii prestabilite. El are un caracter agonal, realizându-se nu numai ca o colaborare, ci și ca o concurență între participanți pentru posedarea adevărului.[1] Cu toate acestea însă creația are o importanță deosebită în privința esenței și modului de a fi al filosofiei: ea nu se rezumă doar la subiectul conversațiilor, la cercetarea adevărului prin dialog, ci filosofia este însuși dialogul, conversația. Puterea și acțiunea filosofiei nu constau numai în însușirea și propagarea ideilor elucidate, ci în participarea efectivă la dialog, în însușirea și în integrarea de către participanți în modul lor de viață a acestui model atitudinal-comportamental al dialogului, precum și al înțelepciunii practice purtate de el.

Analiza existențială ca terapie filosofică și, mai cu seamă, *logoterapia* elaborată de Viktor E. Frankl, ca practică clinică, medicală,[2] se realizează, de asemenea, sub forma conversației terapeutice. În centrul preocupărilor de tip logoterapeutic stă *orientarea interpretativă*, realizată în cercuri concentrice, de la interpretarea ontică a existenței personale, prin interpretarea ontologică a esenței personale și a ființei umane, extinsă până la interpretarea ființei responsabile ca centru/mijloc al ființei și la interogarea și căutarea sensului vieții umane. Logoterapia are în vedere astfel redarea și întărirea încrederii

[1] *Cf.* Thomas Alexander Szlezák, *Noul Platon. Cercetări despre doctrina ezoterică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, pp. 32-33.
[2] Vezi Stephen J. Costello, „Logotherapy as Philosophical Practice", în *Többlet*, 2015.

în sine și în sensul vieții omului, responsabilizarea individului față de propria viață. În acest scop, logoterapia s-a familiarizat și cu utilizarea metodei hermeneutice, adaptând-o pe aceasta la nevoile sale interpretative specifice prin aplicarea „pătratul logoterapeutic", construit după modelul transfigurat al „pătratului hermeneutic" tradițional.[3] Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că, și în acest caz, conversația se desfășoară conform modelului fundamental al relației Subiect–Obiect, în care medicul (Subiectul) are un rol central și dominant, iar pacientului îi revine poziția subordonată a Obiectului. Inegalitatea lor se manifestă nu numai prin pozițiile diferite ocupate în cadrul relației, ci și în felul lor de a participa la conversație, și se reflectă în conținutul manifestărilor verbale, în acțiunea acestora asupra comportamentului, precum și în consecințele acestora asupra persoanei. Conversația fiind dirijată din exterior de către medic, nu poate fi vorba, în sens hermeneutic, despre parteneriat între participanți. Iar în ce privește sensul, conversația logoterapeutică este orientată spre un sens preconceput (ascuns, uitat, acoperit) ce trebuie dezvăluit, eliberat, însușit de către pacient. Deci avem de a face, în momentul conversației, cu un sens gata făcut și obiectualizat, și nu cu un sens ce se produce în decursul conversației.

Credem că cele constatate de Gadamer referitor la *conversația medicală, psihanalitică*, sunt valabile și în cazul logoterapiei. Întreruperea comunicării firești cu semenii (prin reprezentări halucinante, în cazul conversației psihanalitice, sau prin senzația pierderii de sens, în cazul conversației logoterapeutice), caracterul insuportabil al acestei scindări de comunitatea conversațională firească a oamenilor aduce, în cele din urmă, bolnavul la înțelegerea maladiei și îl îndreaptă către medic. Inaptitudinea pentru conversație constituie aici maladia specifică, iar lucrul deosebit în cazul conversației medicale este că ea nu vindecă inaptitudinea pentru conversație în alt mod decât prin conversație. Aceasta presupune înțelegerea maladiei de către pacient, adică inaptitudinea pentru conversație se recunoaște pe sine însăși, iar medicul nu este un simplu partener de conversație, ci un personaj determinant care, împotriva rezistenței pacientului, stăruie în a deschide domeniile tabuizate ale inconștientului sau în dezvăluirea sensului. Cu toate acestea, conversația medicală devine într-adevăr eficientă numai dacă se realizează ca un efort comun de lămurire, și

[3] Vezi Wolfram Kurz, *Leben verstehen. Leben bestehen*, Verlag Lebenskunst, Tübingen, 2015.

nu ca o simplă aplicare a unei cunoașteri din partea medicului.[4] Deci conversația medicală poate căpăta aspecte hermeneutice dacă se încearcă să se realizeze un parteneriat între medic și pacient, și poate să se transforme într-un efort comun de lămurire și dezvăluire. Dar acesta nu înseamnă încă transpunerea conversației medicale într-o adevărată conversație hermeneutică.

Conversația hermeneutică

Pentru a surprinde cât mai concis caracteristicile esențiale ale conversației hermeneutice, precum și cele distinctive față de alte forme ale conversației aparent dialogale, e bine să avem în vedere conținutul paragrafului de încheiere a părții a doua din opera *Adevăr și metodă* a lui Gadamer:

„Vom reține deocamdată că limba în care ceva este adus în discuție nu constituie proprietatea disponibilă a unuia sau altuia dintre partenerii de dialog. Fiecare dialog presupune o limbă comună, sau, mai bine zis, elaborează un limbaj comun. Este aici ceva depus la mijloc, cum spun grecii, la care partenerii de dialog sunt părtași și în legătură cu care schimbă puncte de vedere. Înțelegerea asupra unui lucru menită să se realizeze în cadrul unui dialog înseamnă de aceea, în mod necesar, elaborarea în prealabil a unui limbaj comun în cadrul dialogului. Nu este vorba despre un proces exterior de ajustare a unor unelte, ba chiar ar fi de-a dreptul greșit să spunem că partenerii se adaptează unul altuia. Aceștia ajung mai curând amândoi în cadrul dialogului purtați cu sorți de izbândă sub incidența adevărului lucrului care îi unește într-o nouă comunitate. Înțelegerea în dialog nu este o simplă aruncare de sine în joc și o impunere a propriului punct de vedere, ci o metamorfozare către elementul comun în care nu rămânem ceea ce am fost."[5]

Conversația, conform concepției lui Gadamer, nu este un simplu proces ce se desfășoară între oameni și cu participarea lor. În ciuda infinității potențiale ce o caracterizează, conversația deține „o unitate și o coeziune

[4] *Cf.* Hans-Georg Gadamer, „Inaptitudinea pentru dialog", în *Adevăr și metodă*, vol. 2, Editura Teora, București, 2001. p. 516.
[5] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. 1, Editura Teora, București, 2001, p. 286.

proprie”. [6] Pe această bază poate fi gândită o întreagă „filosofie a conversației”, care depășește orice separare și delimitarea a individualului și a universalului. Ea pornește de la două aspecte corelative și esențiale ale experiențelor noastre: pe de o parte, de la individualitatea reflectată în universalitate, pe de altă parte, de la universalitatea reflectată în individualitate. [7] Înțelegerea nu înseamnă periclitarea statutului ontic al individualului prin contopirea acestuia cu celălalt[8] sau prin subordonarea lui necondiționată universalului. În același timp, înțelegerea nu înseamnă nici relativizarea universalului prin reducerea experienței la individualitatea universalizată și mereu transformabilă.

Conversația hermeneutică înfățișează relația comprehensiunii „ca o corelație de tipul unui dialog”[9], nu numai în sensul că ea se realizează sub forma dialogului, ci în sensul că comprehensiunea se realizează ca înțelegere „în interiorul limbii”, constituind „adevărata performanță a limbii”.[10] „Limba este centrul în care se petrece înțelegerea cu celălalt, a partenerilor și acordul în privința lucrului” – spune Gadamer,[11] subliniind prin această afirmație două dimensiuni distinctive, dar totodată corelative ale conversației hermeneutice.

Pe de o parte, limba este mediul în care vorbitorii se întâlnesc ca parteneri, ca participanți la dialog. În acest sens, limba nu este ceva dat preliminar și nu constituie proprietatea disponibilă a unuia sau a altuia dintre partenerii de dialog. În procesul dialogului, însăși limba este depusă la mijloc ca „limbă comună”, nu ca ceva gata făcut înaintea conversației, ci ca „limbaj comun”, *creație comună* a participanților.

Pe de altă parte, în orice conversație hermeneutică ceva este adus în discuție. Orice înțelegere „are în vedere un lucru cu care suntem confruntați”.[12] Limba ca centrul dialogului este centrată pe ceea ce este

---

[6] Hans-Georg Gadamer, *Inaptitudinea pentru dialog*, p. 514.

[7] Hans-Georg Gadamer: pe de o parte „de la punctul de vedere inconfundabil al individului, în care se oglindește întreaga lume”, pe de altă parte „de la întreaga lume care se prezintă ca fiind una și aceeași în toate aceste puncte de vedere individuale ale altora”. (*Ibidem*.)

[8] Hans-Georg Gadamer: „înțelegerea nu se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt” și nici „refacerea trăirilor acestuia”. (Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă,* p. 287.)

[9] *Ibidem*, p. 285.

[10] *Ibidem*, p. 286.

[11] *Ibidem*, p. 287.

[12] *Ibidem*.

depus la mijloc de către parteneri, în legătură cu care ei schimbă puncte de vedere. Înțelegerea lucrului – subliniază Gadamer – „nu este o verbalizare ulterioară a unei înțelegeri"; modul de efectuare a comprehensiunii „este mai curând aducerea către limbă a lucrului însuși".[13] Prin survenirea lingvală a înțelegerii se realizează corelația firească între particularitatea empirică, concretă a „lucrului" discutat și orizontul universal al sensului. Cuvintele ce aduc un *lucru* către limbă – spune Gadamer – reprezintă „o survenire speculativă",[14] deoarece „posibilitățile finite ale cuvântului" în eforturile sale comprehensive „sunt atribuite sensului vizat ca unei direcții înspre infinit".[15] Astfel, participanții la dialog nu au în vedere niciodată numai lucrul în sine ci adevărul lucrului ce se produce ca o creație comună în procesul conversației. În procesul de creație a adevărului, participanții sunt conduși de „logica" dialogului,[16] iar limba care poartă în sine propriul ei adevăr contribuie direct la dezvăluirea și survenirea adevărului pe care doresc să îl atingă partenerii de dialog. Ei sunt mai puțin cei care conduc, cât sunt cei conduși, și astfel conversația hermeneutică pune în evidență esența *jocului*, potrivit căreia „comportamentul jucătorului nu are voie să fie înțeles ca un comportament al subiectivității, căci mai curând jocul este cel care joacă cuprinzându-i în sine pe jucători și devenind astfel un *subiectum* propriu-zis al dinamicii jocului".[17]

Experiența de *apropiere de adevăr* nu se rezumă doar la cunoașterea unui nou, ci include în permanență o aplicare ce se exprimă prin faptul că în celălalt (în celălalt partener și în „lucrul" discutat) „întâlnim ceva ce nu am mai întâlnit încă în propria noastră experiență a lumii."[18] Această întâlnire cu celălalt „se ridică deasupra limitării proprii".[19] Astfel, o asemenea conversație „are o forță care transformă".[20] Ea întotdeauna lasă în noi ceva care ne schimbă. *Survenirea adevărului* ce are loc în conversația hermeneutică rezultă într-o transformare de sine a ființei umane, o

[13] *Ibidem*, p. 286.
[14] *Ibidem*, p. 364.
[15] *Ibidem*, p. 349. Hans-Georg Gadamer: „Cel care vorbește se comportă speculativ în măsura în care cuvintele sale nu reflectă o ființare, ci exprimă și aduc către limbă un raport cu întregul ființei." (*Ibidem*.)
[16] Hans-Georg Gadamer: „Nimeni nu știe de la bun început ce va «ieși la iveală»"; „dialogul își are spiritul său propriu". (*Ibidem*, p. 287.)
[17] *Ibidem*, p. 364.
[18] Hans-Georg Gadamer, *Inaptitudinea pentru dialog*, p. 514.
[19] *Ibidem*, p. 516.
[20] *Ibidem*, p. 514.

metamorfozare în sensul îmbogățirii ființei cu adevărul atins și totodată cu experiența comuniunii cu celălalt în creație.

În privința dialogului, Gadamer atrage atenția asupra unor pericole. Posibilele confruntări cu acestea duc și la trasarea unor *limite* ale conversației hermeneutice.

Prima se referă la transformarea dialogului în discurs, deci la posedarea, dominarea conversației de parteneri, prin care se produce *liniarizarea* cercului hermeneutic și, în mod inerent, ruptura dintre planul concret, particular al experienței și orizontul general/universal al sensului.

A doua, *inaptitudinea pentru dialog*, se pare că este și mai gravă, deoarece îi afectează pe participanții la dialog. Gadamer, dincolo de multiplele cauze și aspecte posibile ale acesteia, pune accentul asupra unui element esențial: inaptitudinea de a asculta. Pentru a fi apt pentru conversație trebuie să poți *asculta* – aceasta este cheia conversației reușite. Inaptitudinea pentru conversație nu este o lipsă pe care celălalt o are cu adevărat, ci mai degrabă este o deformare atitudinală ce se produce chiar în procesul dialogului, când cineva se ascultă permanent pe sine însuși și datorită acestui fapt se lovește de întreruperea dialogului de celălalt, drept reproș că nu vrea să îi urmeze gândurile.[21] Depășirea inaptitudinii pentru dialog este posibilă tot prin conversație, prin formarea și însușirea atitudinii de ascultare, deschise și atente.

Concluzii

Conversația hermeneutică se opune singularizării individului. În procesul conversației, individul dobândește experiența reală a celuilalt, atât ca prezență efectivă cât și ca o altă părere față de părerea proprie.

Conversația hermeneutică se opune închiderii, pasivității și excluderii. Ea presupune o situație deschisă, activă, participativă, care se bazează pe întâlnirea, ascultarea și receptarea altora. Nici partenerii, nici opiniile lor nu sunt gata constituite, ci se formează datorită eforturilor comune, fiind puse mereu în joc. Prin acest fapt se manifestă *democratismul* adevărat al conversației hermeneutice, o diferență esențială față de conversația medicală.

Conversația hermeneutică se opune exproprierii și posedării adevărului și sensului. Ea se desfășoară sub forma unor discuții între inegali, dar pe baza valabilității egale și a recunoașterii pretenției de sens a fiecărei

[21] *Cf. ibidem*, p. 517.

opinii. Adevărul nu este gata făcut și posibil de posedat de vreunul dintre parteneri, ci este o *creație comună* a participanților și un proces de survenire cu mai multe fețe, nefiind reductibil la una sau alta dintre acestea, fapt ce reprezintă o altă diferență esențială față de conversația medicală.

Conversația hermeneutică se opune rupturii posibile între planul concret-particular și cel general-universal al experienței, între particularitatea concretă a lucrului despre care este vorba și orizontul deschis spre universal al sensului, cele două planuri aflându-se în *co-apartenență* indestructibilă. Astfel, conversația hermeneutică se opune alienării, înstrăinării, pierderii de sens, dar totodată și generalizării, universalizării, globalizării excesive, prin care se pierd din vedere particularitățile concrete, regionale. Deci, conversația hermeneutică nu este o procedură de recâștigare și de refacere ulterioară a sensului, fapt prin care se dezvăluie încă o diferență esențială față de conversația medicală. Conversația hermeneutică funcționează în condiții de normalitate și contribuie la întărirea stării de normalitate. Lipsa de sens și pierderea sensului apare tocmai acolo unde funcționarea conversației hermeneutice este periclitată din diferite cauze.

Conversația hermeneutică se opune separării nivelului teoretic de nivelul practic al experienței umane. Investigația teoretică presupune nu numai cunoaștere, ci și gândire, luciditate înțeleaptă, capacitate de formare și metamorfozare prin noile experiențe dobândite, iar toate acestea se realizează în mijlocul conversației, în dimensiunea aplicativă a comprehensiunii. Conversația hermeneutică în sine nu este altceva decât o *filosofie practică* reușită. Ca atare, ea se opune acuzațiilor adresate filosofiei în privința îndepărtării de viața reală, în privința singularizării gânditorului și închiderii sale în lumea ideilor abstracte, înstrăinate de realitate. Conversația hermeneutică pune în prim-plan realizarea filosofiei ca *formare,* ca o concepție exprimată prin atitudini și manifestări comportamentale, acesta fiind un aspect prin care și filosofia de astăzi poate să se lege direct de tradiția platoniană. Astfel, conversația hermeneutică poate contribui efectiv la schimbarea în sens pozitiv a imaginii dezavantajoase formate pe plan socio-cultural despre esența și rolul filosofiei.

Conversația hermeneutică se opune fenomenului „uitării limbii". Vorbirea este, prin esența sa, întotdeauna „vorbire-către-cineva" și „fapt-de-a-răspunde-cuiva". Ea nu numai că presupune o limbă comună, dar și creează un limbaj comun.

Conversația hermeneutică se opune slăbirii, descompunerii și diseminării Subiectului. Metamorfozarea participanților în procesul

conversației nu înseamnă o renunțare la propriul eu, la subiectivitatea și individualitatea proprie, nu înseamnă o pierdere de sine, ci mai degrabă înseamnă înălțarea experiențelor însușite la propriul lor adevăr, precum și întărirea și îmbogățirea propriei ființe cu această experiență a adevărului, a comprehensiunii și a sensului la care iau parte.

Conversația hermeneutică se opune oricărei intenții de dirijare din exterior și de fixare a dialogului într-un subiect concret, într-un anumit mod de a discuta „despre...". Esența conversației hermeneutice nu constă în prelucrarea unui conținut distins, ci mai mult în forma sa de realizare și desfășurare, ca participare activă, efectivă la dialog, oricare ar fi conținutul propriu-zis. Deci prin conversația hermeneutică se creează totdeauna o *situație hermeneutică*, opunându-se astfel discursivizării conversației și liniarizării cercului hermeneutic, adică tendințelor de ruptură dintre realitatea concretă, particulară a experienței și orizontul general/universal al sensului.

Considerăm că din cele înșirate decurg argumente suficiente nu numai în favoarea conceperii hermeneuticii filosofice ca o posibilă terapie filosofică, ci și în favoarea gândirii terapiei însăși ca experiență hermeneutică. Aceasta fiind posibilă dacă terapia se realizează ca reținere, ascultare, îngrijire și participare, deci ca punere în aplicare și ca valorizare a conversației hermeneutice.

Constantin Hlihor
Gabriel Leahu

ISTORIA DIGITALĂ – O NOUĂ RAMURĂ A ŞTIINŢELOR ISTORICE?

Introducere

Conștientizarea importanței pe care informatica și mijloacele *new media* le au în cercetare şi mai ales în diseminarea rezultatelor a depășit, în societatea occidentală, de mult timp barierele neîncrederii care s-a manifestat în momentul apariţiei lor şi sunt utilizate pe scară largă în toate domeniile cercetării socio-umane, inclusiv în cel al istoriei. Dacă în anii '80 majoritatea cercetătorilor din această zonă priveau la calculator cu suspiciune sau angoasă, afirmând că nici o tehnologie electronică nu poate ajuta deoarece nu poate să înlocuiască instrumentele tradiționale de lucru – hârtia și stiloul, cartea şi studiul în bibliotecă – în mai puțin de douăzeci de ani aceiași oameni folosesc astăzi cu ușurință procesoare de text, e-mailurile, CD-ROM-ul, cataloagele on-line şi paginile de socializare pentru a continua discuţiile ştiinţifice din cadrul unor simpozioane şi conferinţe naţionale sau internaţionale. Entuziaștii utilizării mijloacelor informatice în cercetarea trecutului au înființat în anul 1987 Asociația de Istorie și Calculatoare/ Association for History and Computing, iar doi ani mai târziu apărea şi revista cu același nume.[1]

Revoluţia informaţională, dezvoltările în domeniul computerului şi IT-ului au schimbat radical modul în care sunt păstrate informaţiile necesare muncii istoricului pentru a recompune segmente din trecutul naţional sau universal şi au transformat însăşi munca de cercetare şi modul în care se

[1] Daniel Alves, „Introduction: Digital Methods and Tools for Historical Research”, în *International Journal of Humanities and Arts Computing* 8.1, 2014, p. 3, disponibil la http://run.unl.pt/bitstream/10362/12013/1/DanielAlves_2014_Digital_Methods_and_Tools_for_Historical_Research(pre-print).pdf.

scrie istoria. Tradiţional cercetătorul căuta informaţiile care erau încorporate în texte, documente şi manuscrise pe suport de hârtie, celofan, metal, ceramică etc. În ultimii ani suportul material a fost tot mai mult înlocuit cu elementele de bază ale suportului informatic. Datele şi informaţiile cu caracter istoric sunt pe suport multimedia codate digital. Sursele de informare care anterior se aflau la dispoziţia unui număr mic de persoane ce trebuiau să trudească în arhive de multe ori inaccesibile opiniei publice sunt disponibile astăzi publicului larg şi mereu în creştere[2].

Predarea istoriei pare de neconceput fără utilizarea resurselor audio şi video ce pot fi accesate în timp real din biblioteci, arhive sau muzee din ţară sau străinătate[3]. Și totuși, trebuie menţionat faptul că această trecere de la clasic la postmodern în cercetarea şi cunoaşterea trecutului istoric nu s-a făcut lin și fără împotmoliri. Adesea, noile tehnologii erau utilizate cu un fel de rezervă. În predarea istoriei adesea calculatorul și rețeaua erau văzute doar ca instrumente şi ajutoare practice pentru a mări explicaţia şi poate atracţia în prezentarea unor momente de istorie naţională sau universală, corpusul de informaţie istorică rămânea practic neschimbat. Lucrurile nu au stat altfel nici în diseminarea rezultatelor cercetării ştiinţifice. Un articol – sau o revistă întreagă – pot fi publicate în formă de e-book, dar structura şi modul de prezentare rămân aceleaşi ca la revistele pe suport material.

La o primă vedere *istoria digitală* pare a se fi impus definitiv în primul rând din punct de vedere al conceptului. Se cunoaste „(...) cuvintele reprezintă concepte și percepții ale realității, iar dacă prin cuvinte nu se comunică în mod clar ceea ce intenționăm, atunci este greu să realizăm un progres semnificativ”[4]. În al doilea rând chiar dacă nu utilizăm termenul de istorie digitală astăzi orice istoric în munca sa de cercetare şi analiză a

[2] Edward L. Ayers, *The Pasts and Futures of Digital History*, University of Virginia, 1999, http://www.vcdh.virginia.edu/PastsFutures.html, accesat la 20 august 2014.

[3] William J. Turkel, Devon Elliott, „Making and Playing with Models: Using Rapid Prototyping to Explore the History and Technology of Stage Magic”, în Kevin Kee (ed.), *Pastplay: Teaching and Learning History with Technology*, e-book, on-line http://quod.lib.umich.edu/d/dh/12544152.0001.001/1:6/--pastplay-teaching-and-learning-history-with-technology?g=dculture;rgn=div1;view=fulltext;xc=1#6.1; Departamentul de Istorie, Arheologie și Muzeologie, Facultatea de Istorie, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Resurse de cercetare disponibile on-line la http://diam.uab.ro/index.php?s=3&p=16, accesate la 20 august 2014.

[4] Kate Theimer, „A Distinction Worth Exploring: «Archives» and «Digital Historical Representations»”, în *Jurnal of Digital Humanities*, vol. 3, nr. 2, 2014, on-line, http://journalofdigitalhumanities.org/3-2/a-distinction-worth-exploring-archives-and-digital-historical-representations/.

trecutului, dar şi în diseminarea rezultatelor, utilizează tehnologiile *new media*. În aceste condiţii apare firesc o serie de întrebări. În ceea ce priveşte natura epistemică a istoriei trebuie să ne întrebăm care parte a sa este afectată de revoluţia digitală şi cât din aceasta rămâne neschimbată? În ce măsură modificările contribuie la noi forme de producție științifică și de acces la cunoașterea istorică? Se va cristaliza o nouă ramură a istoriei care să se adauge la cele deja consacrate în peisajul academic şi universitar? Încă de la apariţia primelor forme de manifestare a fenomenului istorie digitală comunitatea academică s-a divizat în ceea ce priveşte aceste răspunsuri. Câmpul epistemic, metodologia şi instrumentele de cercetare, pe de o parte, şi încadrarea istoriei digitale în curricula școlară, pe de alta, sunt în curs de cristalizare. Mulţi cred că toate acestea se vor rezolva odată cu pătrunderea revoluţiei informatice în domeniul umanioarelor, iar alţii critică și privesc lucrurile cu scepticism.

1. Începuturile informatizării în domeniul cercetării şi predării istoriei în societatea contemporană

Apariţia tehnologiilor informatice nu avea cum să ocolească domeniul științelor socio-umane, al artelor și studiilor culturale şi de civilizaţie. Cel ce a intuit revoluţia pe care o va produce apariţia calculatorului şi a aplicaţiilor informatice în domeniul socio-uman a fost pastorul-savant american Roberto Busa. Cercetările sale privind impactul informaticii asupra activităţii din domeniul socio-uman au început încă de la terminarea celui de-al Doilea Război Mondial. Referindu-se la preocupările sale în acest domeniu, Roberto Busa mărturisea peste ani: „În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, între anii 1941 și 1946, am început să caut mașini pentru automatizarea analizei lingvistice a textelor scrise. Le-am găsit, în 1949, la compania IBM din New York City. Astăzi, ca decan de vârstă (născut în 1913), sunt uimit de evoluțiile din acest domeniu în timpul care a trecut. Ele sunt enorm de mari și mai bune decât mi le-am imaginat atunci. *Digitus Dei est hic*! Degetul lui Dumnezeu este aici!”[5] La câţiva ani

[5] Roberto A. Busa, „Foreword: Perspectives on the Digital Humanities”, în Susan Schreibman, Ray Siemens, John Unsworth, *A Companoin to Digital Humanities*, Blackwell Publishing, on-line http://www.digitalhumanities.org/companion/view?docId=blackwell/9781405103213/9781405103213.xml&chunk.id=ss1-1-2, accesat la 10 aprilie 2016.

distanţă, în România, academicianul Grigore C. Moisil gândea în termeni similari aportul matematicii şi al informaticii în aceste domenii: „Informatica restabileşte nu numai unitatea matematicilor pure şi a celor aplicate, a tehnicii concrete şi a matematicilor abstracte, dar şi cea a ştiinţelor naturii, ale omului şi ale societăţii. Reabilitează conceptele de abstract şi de formal şi împacă arta cu ştiinţa, nu numai în sufletul omului de ştiinţă, unde erau întotdeauna împăcate, ci şi în filosofarea lor“[6].

Rezervele exprimate de unii oameni de ştiinţă au condus la dezbateri şi controverse care au fost benefice. Adam Kirsch consideră că „în ciuda acestui entuziasm, întrebarea cu privire la ceea ce sunt umanioarele digitale nu are încă un răspuns satisfăcător. Într-adevăr, nimeni nu se întreabă mai des decât umaniștii cu preocupări în domeniul digitizării. Înmulțirea aparițiilor editoriale pe această temă – de la cataloage și antologii la lucrări din categoria *critical manifestos* – este un semn că domeniul suferă o criză de identitate, încercând să determine ce anume unește activitățile disparate purtate sub stindardul său”[7]. Această opinie nu a creat însă un curent care să conducă la abandonarea ideilor de modernizare a domeniului socio-uman cu ajutorul informaticii. Multe opinii critice au intervenit şi ca urmare a alocării mari de resurse acestui domeniu cu diminuarea lor pentru științele clasice[8]

Istoricul de profesie, ca marea majoritate a oamenilor, în general, s-a apropiat de noile tehnologii de informare din zilele noastre cu sentimente amestecate.[9] Emmanuel Leroy-Ladurie, un eminent medievist din Şcoala Analelor, enunţa profetic, la sfârşitul anilor ’60, că „Viitorul istoric va fi informatician sau nu va fi deloc.”[10] Remarcile istoricului francez întâreau, în

[6] *Apud* Marin Vlada, *Informatica la Universitatea din Bucureşti*, on-line http://www.unibuc.ro/prof/vlada_m/docs/2014/apr/19_19_56_13Informatica_la_UB.pdf, accesat la 20 iunie 2016.

[7] Adam Kirsch, „The False promise of Digital Humanities”, în *New Republic*, on-line, http://www.newrepublic.com/article/117428/limits-digital-humanities-adam-kirsch.

[8] Daniel Allington, Sarah Brouillette, David Golumbia, *Neoliberal Tools (and Archives): A Political History of Digital Humanities*, on-line https://lareviewofbooks.org/article/neoliberal-tools-archives-political-history-digital-humanities/#, accesat la 20 iunie 2016.

[9] Lucia Ricciardelli, „Visual Culture & the Crisis of History: American Documentary Practice in the postmodern era”, în Edward L. Ayers, *The Pasts and Futures of Digital History*, p. 213.

[10] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l’historien*, Gallimard, Paris, 1973, p. 14.

fapt, opinia lui Roberto Busa.[11] Lor li se s-a adăugat şi remarcabilul istoric în economie Claire Lemercier care mărturisea, la rândul ei, că dezvoltarea informaticii şi a *new media* au schimbat radical metodele sale de lucru. Apariţia instrumentelor prin care cercetătorii au acces direct la surse fără să mai ajungă în arhive este în zilele noastre o „revoluţie”[12]. François Furet atrăgea atenţia la începutul deceniului opt al secolului trecut că revoluţia informatică va modifica atât instrumentele cât și metodele de cercetare utilizate în efortul pe care îl face istoricul de a aduce în memoria prezentului imaginea trecutului. În opinia sa „Istoricul de astăzi este obligat să renunțe la naivități metodologice și să reflecteze asupra condițiilor de obținere a cunoașterii în domeniul său. Computerul îi dă timp, îl eliberează de ceea ce i-a ocupat, până în prezent, timpul său de lucru pentru colectarea datelor de pe fişele de lucru. Cu toate acestea, el este forțat la o muncă prealabilă pentru organizarea seturilor de date și a semnificației lor în funcție de ceea ce caută. La fel ca toate științele sociale, dar, probabil, cu un pic de întârziere, povestea de astăzi se mută de la implicit la explicit. Codificarea datelor presupune definirea acestora; definiția lor implică o serie de opțiuni, ipoteze şi cu atât mai mult să fim conștienți de faptul că acestea trebuie să fie de gândire în logica unui program”.[13]

Entuziasmul celor care cred că revoluţia informatică poate să aducă şi schimbări totale în domeniul istoriei este mare şi trebuie apreciat, dar nu supralicitat. Istoria digitală trebuie să fie văzută ca o schimbare şi ca un nou tip de practică științifică, însă nu şi ca un domeniu diferit în raport cu istoria clasică în toate componentele și ramurile sale de exprimare. Istoria digitală va presupune găsirea de noi modalităţi pentru formarea viitorilor istorici. Un bun istoric, în societatea cunoaşterii, va trebui să îşi formeze toate competenţele unui istoric din epoca clasică şi un minim de competenţe cerute de profesia de informatician.

Avalanșa de produse digitizate, precum și surse primare digitale utilizate le permit oamenilor de știință să își mărească potențialul de cercetare imaginat de Le Roy Ladurie și de Roberto Busa. Andrew Prescott

[11] Roberto Busa, „The Annals of Humanities Computing: The Index Thomisticus”, în *Computers and the Humanities*, nr. 14, vol. 2, 1980, p. 89.
[12] Claire Leydier*, L'histoire numérique: révolution ou évolution de la discipline*?, on-line http://histoirenumerique.blogspot.ro/, accesat la 20 iunie 2016.
[13] François Furet, „Histoire Quantitative et Construction Du Fait Historique”, în *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 26, nr. 1, 1971, citat de Pierre Mounier, *Histoire et numérique: une relation singulière et multiple,* on-line http://www.homo-numericus.net/article314.html, accesat la 20 iunie 2016.

consideră că „dacă judecăm istoria digitală prin proiectele care au fost produse până în prezent, observăm că ea fost parte a unui efort concertat pentru a se înlătura vederile demodate și conservatoare din ştiinţele umaniste”[14]. Această analiză efectuată de Andrew Prescott se bazează pe o cercetare a proiectelor realizate la departamentele de istorie din universități britanice. Constatările sale indică faptul că este vorba în principal de modernizarea instrumentelor de cercetare și de îmbunătăţirea bazelor de date şi nu de o schimbare a modului de „a face istorie” în era digitală. Această tendință spre înţelegerea determinismului tehnologic trebuie să fie echilibrată de o mai mare atenție la considerațiunile de ordin metodologic și epistemologic. Interesul pentru instrumentele informatice de calcul printre istorici în Europa a dus la crearea Asociației de Istorie și Calculatoare/*The Association for History and Computing* (AHC). Aceasta îşi propune să promoveze şi să dezvolte interesul în utilizarea computerului în toate domeniile cercetării istorice, dar şi al predării istoriei la toate nivelurile. Aceasta desfăşoară conferinţe internaţionale anual și a inițiat publicarea unei reviste specializate.[15]

Dezbaterile pro sau contra pe marginea impactului produs de revoluţia informatică asupra istoriei privită din triplă perspectivă – cercetare, comunicare şi pedagogie socială – au creionat direcţiile de dezvoltare a viitorului domeniu în aproape toate societăţile care se autodefinesc ale cunoaşterii. Ca istoric și specialist în bibliologie şi informatică, Daniel Greenstein[16] a sesizat corect faptul că absorbția de calculatoare în munca istoricului, începând cu deceniul şapte a secolului trecut, a născut o dezbatere aprinsă cu privire la o serie de întrebări printre care cel mai adesea apărea aceea referitoare la măsura în care direcțiile istoriografice și tendințele de cercetare au fost sau nu favorabile pentru cercetarea asistată de calculator în acest domeniu. Astfel el constată că o creştere a interesului pentru istoria științelor sociale s-a dovedit a fi un factor crucial în stimularea utilizării instrumentelor de calcul în cercetarea istorică în Statele Unite, în

[14] Andrew Prescott, „Making the Digital Human: Anxieties, Possibilities, Challenges”, text prezentat la *Digital Humanities Summer School*, Oxford University, 6 July 2012, on-line http://digitalriffs.blogspot.nl/2012/07/making-digital-human-anxieties.html, accesat la 20 iunie 2016.

[15] The Association for History and Computing, on-line http://odur.let.rug.nl/ahc/intern/assoc.html, accesat la 20 iunie 2016.

[16] Daniel Greenstein, „Bringing Bacon Home: The Divergent Progress of Computer-Aided Historical Research in Europe and the United States”, în *Computers and the Humanities*, 30:5, 1996, pp. 351-364.

timp ce „intelectualii și istoricii europeni au acționat pentru a tempera entuziasmul pentru istorie asistată de calculator."[17] Interesul pentru analiza cantitativă asistată de calculator care a apărut, în anii 1960, în Statele Unite s-a manifestat în primul rând în cercetarea de istorie economică, continuată logic apoi şi în alte domenii prin folosirea cartelelor perforate în stocarea datelor. Dezvoltarea tehnologiei informaţiilor a modificat şi instrumentele de cercetare şi conservare, mai ales în domeniul arheologic[18], apoi treptat în toate domeniile istoriei. După câțiva ani semnalul dat de americani a fost recepționat și în alte societăți din Europa şi nu numai.

În Germania, interesul pentru instrumentele de calcul în domeniul științelor sociale și al cercetării istorice a crescut începând cu anii șaptezeci. Manfred Thaller de la Max Planck Institut für Geschichte din Göttingen a pus bazele unui deosebit de important proiect pe care l-a denumit Clio/κλειω[19]. Proiectul κλειω a fost conceput ca un pachet de software care oferea „prelucrarea datelor cu caracter orientat spre sursă pentru istorici."[20] Ulterior s-a născut un alt proiect, intitulat *Zeitenblicke*, ca parte a excelentului portal *Historicum.Net.*[21] Pe acest portal sunt organizate linkuri, cum este *Sehepunkte* – pentru a căuta recenzii de carte din domeniul istoriei în Germania, sau *Lesepunkte* – o platformă cu informaţii utile pentru profesori de istorie. *Historicum.net* este unul dintre cele mai bune proiecte de istorie digitală din UE, susținut de Biblioteca de Stat din Bayern, de Universitatea din Köln și de mulţi alţi parteneri din mediul academic german. Acest portal are și un motor de căutare sofisticat – *Chronicon,* care permite o mai bună cunoaștere a bazei de date. Portalul nu posedă însă şi o traducere în limba engleză a principalelor informații pentru a oferi accesul la date cât mai multor specialişti care nu sunt cunoscători ai limbii germane. Valoarea unor asemenea platforme este dată şi de accesabilitatea

[17] *Ibidem*.
[18] A se vedea, G.L. Cowgill, „Computer Applications in Archaeology", în *Computers and the Humanities* 2 (1), 1967, pp. 17-23; T.L. Evans, P. Daly (ed.), *Digital Archaeology: bridging method and theory*, Routledge, London, 2006; E. Huhtamo, J. Parikka, (ed.), *Media Archaeology: approaches, applications, and implications*, University of California Press, Berkeley, 2011.
[19] Peter Haber**,** *Writing History by the Numbers: A New Historiographic Approach for the 21st Century?,* on-line *http://writinghistory.trincoll.edu/evidence/writing-history-by-the-numbers-haber/*, accesat la 20 iunie 2016.
[20] *Ibidem*.
[21] A se vedea portalul http://www.historicum.net/home/, accesat la 20 iunie 2016.

utilizatorului. Utilizarea unei limbi de circulaţie internaţională permite comunicarea între specialişti.

În Rusia istoricul Alexander Pozdeyev, redactor-şef al revistei de specialitate „The World of History", constată o creştere a utilizării computerului în cercetarea şi difuzarea informaţiilor din domeniul istoriei. În opinia sa, utilizarea calculatorului va deveni și mai accentuată în viitor în predarea istoriei, pentru că le va permite copiilor să înţeleagă mai bine evoluţia societăţii umane în formele sale specific naţionale sau universale. Au apărut în ultimul timp programe multimedia rusești originale, de la jocuri la enciclopedii populare dedicate unor evenimente istorice importante și teme de interes nu numai pentru societatea rusă. Pot fi menționate unele CD-uri, cum ar fi, de exemplu, *Napoleon și Alexandru*. Foarte populare printre pasionaţii de istorie sunt și produsele digitale *Serviciul de Informaţii Externe al KGB* sau *Istoria Rusiei în secolul XX*.[22] De menționat este și faptul că din 2012 apare şi prima revistă on-line din spaţiul rus dedicat Studiilor de istorie.[23] Încă de la începutul anilor '90 apare în societatea rusă, aflată în plin proces de tranziţie spre democraţie, *The Russian Association for History and Computing (Assotsiatsiya 'Istoria I Komp'uter'– AIK).* În doar câțiva ani aceasta a devenit una dintre cele mai numeroase asociații afiliate la Asociația Internațională de Istorie Digitală şi cu cele mai multe publicaţii de profil.[24] Pentru a atrage tânăra generaţie în domeniul istoriei digitale, *The Russian Association for History and Computing* (AIK) a organizat între anii 1992 şi 1996 cursuri – şcoli de vară/toamnă pentru studenții şi masteranzii de la facultăţile de profil ale Universităţii „Lomonosov" din Moscova. Astfel, peste 200 de studenți au primit certificat care atestă competenţe în domeniul digital. Interesul crescut al studenţilor de la facultăţile de istorie pentru informatică a determinat unele universităţi să propună şi programe de specializare în acest domeniu. Astfel, Universitatea de Stat din Tomsk a organizat un e-master intitulat „Information technologies in humane

[22] Alexander Pozdeyev, „The History and the Computer in Russia", în *Journal of the Association for History and Computing*, vol. 2, nr. 1, April 1999, on-line http://quod.lib.umich.edu/j/jahc/3310410.0002.109/--history-and-the-computer-in-russia?rgn=main;view=fulltext; A se vedea şi Irina Garskova, *The Past and Present of Digital Humanities: A View from Russia*, disponibil on-line la http://www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-2409, accesat la 20 iunie 2016; Leonid Borodkin, „Digital History. Application of Digital Media in Preservation of Historical-Cultural Heritage?", în *Historical Informatics* 1/1, 2012, pp. 14-21.

[23] Alexander Pozdeyev, *op. cit*., în *loc.cit.*

[24] Irina Garskova, *op. cit.,* în *loc. cit.*

researches."[25] Scopul principal urmărit de acest program a fost „formarea competențelor de bază pentru utilizarea metodelor de procesare computerizată a diferitelor tipuri de date și modele în timpul cercetărilor din domeniul umanioarelor"[26]. Concluzionând, Irina Garscova apreciază că „Dacă vom compara situaţia din Rusia cu tendințele din ţările europene, dar și la nivel mondial, putem vedea că în Rusia suportul informatic pentru umanioare și crearea unei infrastructuri digitale de cercetare nu au atins, până în prezent, nivelul din ţările din Europa de Vest și America de Nord, dar tendințele sunt similare."[27]

Utilizarea computerului şi a programelor informatizate în cercetarea istorică în ţările nordice a fost, în opinia unor cercetători, dominată de abordări cantitative în istora socială, economică și demografică de la mijlocul anilor '80[28], când în mai multe universități olandeze au fost înființate departamente de informatică orientate spre instruirea studenților din domeniul ştiinţelor umaniste în utilizarea computerului. O analiză efectuată pe fiecare societate în parte din această zonă a Europei ne arată că lucrurile nu stau la fel în fiecare ţară. O revistă de specialitate din Suedia, cercetând stadiul implementării mijloacelor informatice în domeniul socio-uman, ajungea, la începutul deceniului zece, la concluzia că „istoria digitală în această ţară este aproape absentă".[29] Ulterior, lucrurile au evoluat în sens pozitiv în multe universităţi din această ţară. La Universitatea Umeå, de exemplu, a fost lansat un curs doctoral centrat pe cercetarea modalităţilor de implementare a istoriei digitale. Scopul acestui curs vizează ca „participanții săi să facă față acestei provocări în timpul unui semestru – printr-o explorare pe termen lung a temelor, metodelor, instrumentelor și discuțiilor cheie din domeniul istoriei digitale în curs de dezvoltare. Cursul va combina o discuție teoretică și metodologică cu o abordare foarte practică. Vom discuta subiecte precum explorarea textului, analiza textului, analiza geospațială istorică, bazele de date, instrumente de căutare, exponate digitale, comunicarea

[25] Institute of Distance Education, on-line, http://ido.tsu.ru/en/education/edu2/Humane_problems_of_contemporaneity/Information_technologies_in_humane_researches.php. Accesat la 20 iunie 2016.
[26] *Ibidem.*
[27] Irina Garskova, *op. cit.,* în *loc. cit.*
[28] Gerben Zaagsma, „On Digital History", în *Low Countries Historical Review*, vol.128, nr. 4, 2013,| p. 11.
[29] Kenneth Nyberg, „Digital historia: en inringning", în Jessica Parland-von Essen, Kenneth Nyberg*, Historia i en digital värld,* 2014, on-line http://digihist.se/3-forskarvarldens-respons/digital-historia-en-inringning/, accesat la 20 iulie 2015.

științifică digitală, comunitatea creativă, accesul deschis, pedagogia digitală și multe altele[30]".

Prin strădania unor specialişti în domeniul socio-uman pasionați de informatică, în anul 1987 apare *Vereniging voor Geschiedenis en Informatica* (VGI). Discuţiile şi dezbaterile pe marginea unor subiecte de interes pentru înțelegerea evoluției domeniului socio-uman sub impactul revoluţiei informatice au fost publicate în *Cahiers voor geschiedenis en informatica*, cu apariţie regulată între anii1988-1999. Institutul Internațional de Istorie Socială în cooperare cu alte instituţii de profil din Olanda au pus bazele unei publicaţii, *Historia & Informatica*, cu apariţie regulată între 1994-2005. Între 1997 și 2005, Institutul Olandez de Informații și Servicii Științifice (Nederlands Instituut voor Wetenschappelijke Informatiediensten) şi Institutul Academiei Regale de Arte și Științe din Olanda se vor impune ca un actori importanţi în domeniu. Aceste instituţii au oferit servicii de informare și au fost implicate în diverse proiecte de cercetare și de digitalizare. Unele dintre activitățile desfăşurate în domeniul digitizării au început să se desfăşoare cu succes şi în alte institute de cercetare și informare, cum ar fi Institutul Huygens pentru Istoria Țărilor de Jos (Huygens ING). Începând cu anul 2009, Universitatea Erasmus a înființat o catedră de pofil dotată cu baze de date istorice (care reflectă informații istorice, cu accent pe cercetarea socio-economico-demografică asistată de calculator), iar din anul 2013 Universitatea din Amsterdam are un departament pentru Metode Digitale și Științe Istorice[31].

În România, preocuparea pentru studiul impactului pe care revoluţia informatică îl are asupra cercetării şi predării istoriei a început în anii '60-'70 din necesitatea de a construi baze de date specifice mai ales în domeniul arheologiei[32]. Sufletul acestor preocupări a fost academicianul Gr. C. Moisil, care a organizat la Centrul de Calcul al Universităţii din Bucureşti cursuri, cicluri de lecţii şi conferinţe pentru matematicieni, ingineri şi economişti, iar ulterior pentru istorici, lingvişti, arheologi, artişti plastici, muzicieni. Savantul român a intuit impactul pe care îl va produce calculatorul asupra domeniului socio-uman: introducerea aplicaţiilor matematice în economie, în

[30] *A Nordic digital history course at Umea University*, on-line, http://www.digitalhistorian.net/umedh/, accesat la 20 iulie 2015.
[31] Gerben Zaagsma, *op. cit.*, în *loc. cit.*
[32] Radu Florescu, „Consideraţii teoretice privind arheologia ca ştiinţă", în Dragomir Popovici, Mircea Anghelinu (coord.), *Cercetarea arheologică pluridisciplinară în România. Trecut, prezent, perspective*, editia a II-a, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2012, e-book, p. 7.

ştiinţele umaniste, în istorie, arheologie, muzică, în grafică, în medicină şi biologie[33]. Istoricii s-au împărţit în două tabere: entuziaşti ai metodei şi adversarii ei. Aceştia din urmă considerau că simpla tratare statistică a unor elemente vizează doar aspecte de ordin general, macroscopice, fără interpretări nuanţate şi lipsite de fineţe, oarecum dezumanizate. Mai târziu, computerele au fost folosite atât pentru studierea datelor cantitative, cât şi a celor calitative[34].

Entuziasmul privind utilizarea calculatorului în multe domenii de activitate s-a păstrat și după anul 1990, când au apărut şi s-au dezvoltat tehnologiile informaţiei şi comunicaţiei şi au apărut sistemul Internet şi tehnologiile Web. Modelele şi teoriilor acestor ştiinţe sunt preluate de celelalte ştiinţe. În timp, s-a dovedit că pluridisciplinaritatea va conduce la elucidarea diverselor enigme sau probleme nerezolvate şi la apariţia de noi teorii. De asemenea, şi în domeniul istoriei, sunt multe enigme şi multe informaţii nedovedite. Poate prin utilizarea tehnologiilor oferite de calculator şi de inteligenţa artificială, de realitatea virtuală şi de invenţii ale tuturor ştiinţelor, se va reuși rezolvarea celor mai importante enigme ale istoriei. Una dintre ele este legată de „existenţa şi identitatea lui Negru Vodă", care „sunt sortite se pare să rămână o enigmă a istoriei românilor. Ea angajează şi momentul întemeierii Tării Româneşti.[35]" Probabil că putem afirma că dacă Negru Vodă nu ar fi existat, nu am fi existat nici noi astăzi. Pe de altă parte, dacă nu s-ar fi inventat cifra 0 (zero), informatica nu ar fi existat, şi împreună cu ea nici celelalte ştiinţe. Optimismul şi speranţa dată de apariţia unor noi tehnologii și noi modalităţi de cercetare nu înseamnă şi negarea a tot ceea ce a fost!

Deşi noi, românii, suntem percepuţi a fi o forţă în domeniul informaticii, paşii făcuţi în implementarea istoriei digitale sunt la începuturi în raport cu alte state din lumea occidentală. Preocupări sunt şi acest fapt înseamnă o bună bază de plecare pentru viitor. Universităţi şi centre de cercetare ale Academiei Române au inclus în programul de studii doctorale cercetări privind evoluţia arheologiei și a altor ştiinţe auxiliare ale istoriei în era revoluţiei informatice. În domeniul arheologiei la Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia s-a studiat legătura dintre tehnologiile

[33] *Informatică şi Istorie – cercetare ştiinţifică pentru viitor,* on-line, http://www.unibuc.ro/prof/vlada_m/Informatica_si_Istorie.php, accesat la 29 iunie 2016.
[34] Adriana Bogdan, „Istoria prin aplicaţii multimedia", în *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariţiu" din Cluj-Napoca*, tom LIII, 2014, p. 374.
[35] *Informatică şi Istorie – cercetare ştiinţifică pentru viitor,* în *loc. cit.*

geospațiale și bazele de date în arheologie[36]. Cercetări privind domeniul conservării monumentelor istorice, metodele actuale de localizare exactă a acestora şi de definire a zonei de protecţie a monumentelor s-au derulat în cadrul proiectelor cu finanțare europeană din perioada 2007-2013[37]. Aceste proiecte au reunit echipe formate din specialişti din mai multe domenii precum arheologia, geografia, IT, arhitectura, cei interesați fiind în mare măsură doctoranzi sau doctori în acele domenii. Parte din obiectivele principale ale proiectelor derulate în această perioadă sunt prospectarea, identificarea, inventarierea și conservarea patrimoniului arheologic și al monumentelor istorice cu ajutorul tehnologiilor informatice moderne.

Analizând modul cum se predă istoria în România, la toate nivelurile, se poate totuşi constata că nu este ceva neobișnuit pentru un profesor să fructifice beneficiile evidente oferite de catalogul bibliotecii electronice sau de e-mail, dar acest lucru nu înseamnă că se dezbat implicațiile și posibilitățile date de noua tehnologie pentru educaţia elevului ca bun cetăţean în societatea cunoaşterii. Marea majoritate dintre profesori utilizează câteva lucruri din „meniul de posibilități" și lasă „restul" neatins. În lumea anglo-saxonă preocuparea pentru a utiliza *digital history* în procesul de educaţie este mult mai mare[38]. Există o largă varietate de materiale didactice educaţionale cu profil istoric şi există softuri care îi oferă profesorului de istorie instrumente uşor de mânuit pentru realizarea unor prezentări istorice multimedia interactive, profesorul de istorie devenind un adevărat informatician (utilizator şi nu programator). Publicații renumite în domeniul cercetării şi analizei istorice, precum *American Historical Review*[39] sau *The Journal of American History*[40], ca să ne referim doar la două dintre multele care apar în Statele Unite, au dedicat spații considerabile pentru analiza schimbărilor profesionale și pedagogice legate de revoluţia

[36] Sîrghie Răzvan, *Sisteme informaţionale pentru arheologie. Aplicaţiile tehnologiilor geospaţiale în arheologie. Baze de date distribuite*, teză de doctorat susţinută sub îndrumarea profesorului univ. dr. Florin Stănescu, Alba Iulia, 2011, on-line http://uab.ro/upload/3235_REZUMAT%20RAZVAN%20ROMANA.pdf, accesat la 29 iunie 2016.

[37] *Ibidem.*

[38] Edward L. Ayers, *The Pasts and Futures of Digital History,* on-line, http://www.vcdh.virginia.edu/PastsFutures.html, accesat la 20 iunie 2016.

[39] William G. Thomas, *Writing A Digital History Journal Article from Scratch: An Account,* on-line, http://digitalhistory.unl.edu/essays/thomasessay.php.

[40] *Digital history articles in the new issue of the Journal of American History*, on-line, https://networks.h-net.org/node/14775/discussions/32088/digital-history-articles-new-issue-journal-american-historyn.

informatică în domeniul istoriei. Implicaţiile acestor schimbări în domeniul cercetării, pedagogiei şi publicării sunt semnificative şi încep să fie vizibile şi la noi, dar astfel de eforturi de adaptare a Istoriei la *noua eră digitală* sunt abia la început. Pornind de la aceste aspecte, Facultatea de istorie a Universităţii din Bucureşti a derulat un program POSDRU intitulat „Istorie digitală şi informatizarea patrimoniului", pentru implementarea unei noi specializări în domeniul istoriei şi pilotarea unui master de istorie digitală[41]. Sunt câteva aspecte care ne arată că avantajele utilizării noilor posibilităţi tehnologice şi informaţionale în societatea noastră sunt bine înţelese.

2. Istoria în era digitală – schimbări de esenţă?

La momentul apariţiei revoluţiei informatice în societatea contemporană, unii istorici au fost atât de entuziasmaţi încât au comparat efectele pe care aceasta le va avea asupra domeniului cu descoperirea focului. Louis Rossetto leagă revoluția digitală de „schimbări sociale profunde, aşa cum s-au produs la descoperirea focului."[42] În aceste condiţii a fost firesc să apară o serie de întrebări legate de aceste transformări în obiectul de studiu al disciplinei academice şi în modul în care rezultatele obţinute în cercetarea trecutului istoric sunt comunicate publicului larg. Întrebarea ce este *digital history* şi prin ce este diferit de *computing history* apare firesc odată cu răspândirea utilizării lor.

Ca disciplină academică, istoria digitală a fost adesea descrisă sau definită ca domeniu de sine stătător sau o subdisciplină. Denumirea de „istorie digitală" sugerează separarea de o practică istorică „non-digitală". La o atentă cercetare, această separare pare problematică. În opinia istoricului Gerben Zaagsma, atât ideea că „istoria digitală" constituie o subdisciplină, aşa cum sunt alte subdiscipline istorice, cum ar fi istoria culturală, socială, politică sau orice alt tip de istorie, precum și ideea că

[41] Lansarea proiectului, on-line, http://infoub.unibuc.ro/index.php/stiri/2988-lansarea-proiectului-istorie-digitala-si-informatizarea-patrimoniului-cultural, accesat la 29 iunie 2016.

[42] Paul W. Bennett, „Historians and Digital History: Why Do Academics Shy Away from Digital History?" în ActiveHistory.CA, on-line, http://activehistory.ca/2013/06/historians-and-digital-history-why-do-academics-shy-away-from-digital-history/, accesat la 18 iulie 2014.

aceasta ar trebui să fie, în esență, văzută ca o știință auxiliară a istoriei nu se susțin.[43]

Deşi acesta nu explică de ce nu se susţine existenţa unui domeniu aparte de cel al istoriei clasice, credem că are dreptate. Înţelegem mai bine acest lucru dacă privim *istoria* din triplă perspectivă. Putem observa că nu este vorba de apariţia a ceva nou în raport cu ceea ce în fapt cunoaştem despre istorie. Atunci când rostim cuvântul „istorie", trebuie să admitem că avem de-a face cu trei realităţi. În primul rând avem de-a face cu o *history as record*, cum o numea Charles A. Beard, şi a naraţiunilor elaborate de istoricii de profesie – *history as thought*. Dar acestea sunt diferite de „*history as past*[44]". Istoricul nu are acces niciodată la trecutul istoric ca realitate trăită, ci doar la *history as record* şi la *history as thought*, care conţin un ocean de informaţii despre interacţiunile de tip conflictual (cum ar fi războaiele, crizele etc.) sau cooperant care au avut loc între actorii politicii interne sau internaţionale – *history as past*. Din acest „ocean" sunt aduse în memoria prezentului doar acele fapte, fenomene sau procese din istorie care se încadrează în categoria evenimentelor istorice, dar care au şi relevanţă pentru prezent. Orice fapt istoric este adus de către cercetător într-un sistem de reprezentări care este parte a structurii sociale în care acesta activează[45], iar din această perspectivă evenimentele istorice încorporează spaţiul şi timpul, cultura și valorile, agenţii şi structura[46]. Se poate uşor constata faptul că atât *history as record* cât şi *history as thought* au nevoie de un suport pe care să se „aşeze" informaţia. Acest suport a fost la începuturile apariţiei ştiinţei istorice din material durabil (piatră şi metal) pe care oamenii aşezau informaţia despre trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat. Tiparul a schimbat radical suportul. Hârtia a devenit suport atât pentru sursele de documentare (documentele din arhive și biblioteci), cât și pentru naraţiunile istorice care sunt livrate spre „consum" specialiştilor sau opiniei publice sub

[43] Gerben Zaagsma, *op. cit.*, p. 14.

[44] A se vedea, Charles A. Beard, „Written History as an Act of Faith", în *The American Historical Review*, vol. 39, nr. 2, Jan., 1934, pp. 219-23, on-line, http://www.jstor.org/stable/1838720, accesat la 24 ianuarie 2014; Hayden White, „The Historical Past Event", în *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 19, nr. 2, 2008, p. 10.

[45] A se vedea şi Marin Badea, Pamfil Nichiţelea, *Filozofia istoriei. Orientări şi tendinţe contemporane,* Editura Politică, Bucureşti, 1982, pp. 60-61.

[46] Mabel Berezin, „Events as Templates of Possibility: An Analytic Typology of Political Facts", în Jeffrey C. Alexander, Ronald Jacobs, Philip Smith (ed), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, Oxford University Press, pp. 613-635.

formă de studii şi lucrări ştiinţifice, eseuri și memorialistică. Revoluția informatică a schimbat, la rândul ei, suportul pe care cercetătorul din domeniul analizei trecutului aşază informaţia. Acest suport este virtual, dar nu este ceva nou decât în natura acestui suport! În Antichitate informația era „aşezată" pe materiale dure (piatră, metal, os etc.), iar în epocile care i-au urmat – pe suport perisabil (pergament, hârtie etc.). Referindu-se la acest aspect, istoricul francez Serge Noiret afirmă: „Trăim acum schimbări drastice – dramatice – în relația dintre tehnologia informatică și de comunicare a istoriei conținute în paginile unei cărţi. În ultimii cinci ani, lumea istoriei digitale – și istoricii care folosesc pagina de hârtie – au văzut cum, în ultimii zece ani, practicile de zi cu zi se transformă tot mai mult sub impactul noilor tehnologii digitale de tip 2.0 care ulterior perturbă conceptele tradiționale ale istoriografiei și o parte a metodelor de studiu și cercetare în istorie"[47]

Această discuţie care se poartă între specialişti nu ne împiedică să continuăm cercetările pentru a defini un domeniu care încă nu s-a consolidat din punct de vedere al disciplinelor academice.[48] O bună cunoaştere a contextului în care apare ideea unei discipline noi poate să conducă şi la o mai bună înţelegere. Însăşi utilizarea termenul „istorie digitală" de către William G. Thomas III, odată cu fondarea Centrului Virginia de Istorie Digitală în anii 1997-1998, a însemnat că în spectrul reprezentărilor trecutului istoric apare o noutate[49]. Ulterior acesta, împreună cu bunul său colaborator, istoricul Ed Ayers, au utilizat conceptul în unele articole, dar şi la cursuri şi seminarii de „istorie digitală", susținute la Universitatea din Virginia. Mai târziu, Steve Mintz a lansat un site, în fapt, un manual digital, şi a folosit şi el termenul de „istorie digitală".[50] William G. Thomas

[47] Serge Noiret, *Y a-t-il une histoire numérique 2.0?*, on-line https://www.academia.edu/739198/Y_a_t-il_une_Histoire_Num%C3%A9rique_2.0, accesat la 20 iulie 2015.

[48] Deborah Lines Andersen, „Defining Digital History", în *Journal of the Association for History and Computing*, vol. 5, nr. 1, May, 2002.

[49] A se vedea și H. Putnam, *Representation and Reality*, Bradford Books, Cambridge, 1988, pp. 118-119; Christopher Peacocke, *A Study of Concepts*, The MIT press, Cambridge MA., 1992, p. 99; Reinhart Kosellek, *Conceptele şi istoriile lor. Semantica şi pragmatica limbajului social politic*, Editura Art, Bucureşti, 2009, pp. 59-60, 204

[50] Daniel J. Cohen, Michael Frisch, Patrick Gallagher, Steven Mintz, Kirsten Sword, Amy Murrell Taylor, William G. Thomas III, William J. Turkel, „Interchange: The Promise of Digital History", în *The Journal of American History*, vol 95, nr. 2, sept.

consideră că istoria digitală este o modalitate de a „lucra” cu trecutul prin noile tehnologii de comunicare specifice computerului, rețelei Internet și sistemelor software. Istoria digitală este în opinia sa, pe de o parte, o „arenă” deschisă de cercetare științifică și de comunicare a rezultatelor obţinute, care include dezvoltarea de noi materiale de curs pentru predarea istoriei, dar și suport pentru colecții de date științifice. Pe de altă parte, aceasta este o abordare metodologică încadrată de puterea hipertextului şi a noilor tehnologii de a defini, interoga, adnota și asocia faptele și evenimentele din trecut[51].

Istoria digitală permite crearea unui nou cadru prin tehnologia 3D şi alte aplicaţii software pentru ca și oamenii nespecializaţi să poată citi și argumenta pro sau contra cu privire la o anumită problemă istorică. De asemenea, acest tip de istorie încurajează cititorii să investigheze și să-și formeze propriile interpretări în legătură cu un eveniment sau fapt istoric. Cititorii unui asemenea tip de prezentare a trecutului istoric nu sunt asemeni vizitatorilor unei expoziții. Pot deveni interactivi, având la îndemână o suită de elemente de interpretare, modalități de a obține răspunsuri proprii la probleme în curs de investigare. „Cititorul” poate să testeze interpretările altora, să formuleze noi opinii și să extragă „materialele” cu care cineva a investigat trecutul pentru a „exploata” noi elemente și indicii trecute cu vederea. Prin utilizarea mijloacelor digitale cititorul se poate cufunda în trecut, înconjurat de dovezi, și să construiască noi reprezentări/imagini ale trecutului analizat. Istoria digitală ar putea ajuta cercetătorii la construcția unor reprezentări ale trecutului care să atragă cititorii altfel decât ştiinţa clasică. Cei pasionaţi de cunoaşterea trecutului istoric valorizează în continuare forța argumentării și a explicaţiilor de ordin cauzal, dar, odată cu interactivitatea, acestora li se dezvoltă și curiozitatea de a construi ei înșăși noi conexiuni în reprezentarea trecutului istoric.

Istoricul William J. Turkel vede istoria digitală doar ca un instrument pus la dispoziţie de revoluţia industrială pentru a cerceta trecutul societăţii umane și nu numai. În opinia sa, istoria digitală face uz de surse în format digital. Utilizarea surselor digitale, cu alte cuvinte, schimbă complet peisajul muncii de informare și cercetare cu care istoricii s-au confruntat în

---

2008, on-line, http://www.journalofamericanhistory.org/ issues/952/interchange/, accesat la 20 iulie 2014.

[51] *Ibidem*.

mod tradițional. Acest lucru este ceva deosebit în raport cu istoria tradițională, deoarece sursele digitale[52]:

• Pot fi create și modificate cu relativ puțin efort și cheltuială;

• Pot fi duplicate cu aproape zero cost marginal și împărtășite de către orice număr de persoane;

• Pot fi transmise în apropierea sau la viteza luminii;

• Pot fi stocate în volume la scara nanometrică;

• Pot servi ca intrări la orice proces care poate fi specificat algoritmic.

Cu toate acestea, încadrarea problemei privind definirea istoriei digitale în termeni de instrumente, date informatice și tehnologie tinde a eclipsa aspectele fundamentale de schimbare pe care le aduc acestea în practica istorică. A face istorie în era digitală, potrivit lui Jeffrey Schnapps Todd, înseamnă „o serie de practici convergente care explorează un univers în care:

a) Pe de o parte, imprimarea informației istorice nu mai este exclusiv sau obligatoriu pe suport material ci se vede absorbită în configurații noi, multimedia, iar pe de alta,
b) instrumentele digitale, tehnicile 3D și *new media* au modificat producția și difuzarea cunoștințelor obținute în cercetarea istorică"[53].

Istoria digitală, în opinia unui reputat specialist, Toni Weller – autor al unui volum de istorie în era digitală apărut în anul 2013 –, este utilizarea de mass-media și instrumente digitale în munca pe care o desfășoară istoricii, de la cea de investigare, analiză și cercetare, la cea de transmitere a muncii lor la cititor[54]. Primele „produse" de istorie digitală au constat în crearea de arhive digitale, CD-ROM-uri, prezentări on-line, fișiere audio, și re-compunerea virtuală a unui vestigiu istoric. Proiectele mai recente de istorie digitală demonstrează faptul că potențialul de creativitate oferit de inovarea tehnică permisă de revoluția informațională este departe de a fi epuizat. [55]

Menționăm că nu toți istoricii și specialiștii în studierea trecutului au fost entuziasmați de impactul pe care revoluția informatică îl are asupra istoriei și prin urmare nu au considerat necesar să se implice în definirea

[52] *Ibidem*.
[53] *Apud* Gerben Zaagsma, *op. cit.*, p. 15.
[54] *Apud* Paul W. Bennett, *op. cit*. în *loc. cit*.
[55] *Ibidem*. A se vedea și Serge Noiret, „Informatica, storia, storiografia: la storia si fa digitale", în *Memoria e Ricerca*, nr. 28, 2008, pp. 189-201.

istoriei digitale. Istoricii Daniel Cohen și Roy Rosenzweig de la Universitatea George Mason au identificat sursele inițiale ale scepticismului și neangajării în dezbaterile teoretice.[56] În opinia lor, acești istorici și profesori de istorie au considerat că programele informatice vor amenința modul clasic de „a face istorie". John Browning, de exemplu, considera că nu avem de-a face cu un domeniu nou atât timp cât revoluţia digitală nu va face decât ca o serie de „cărți tezaurizate în stive subterane să fie scanate în computere și puse la dispoziția oricui, oriunde, aproape instantaneu, prin intermediul rețelelor de mare viteză."[57] Au dreptate cei care spun că „Computerul nu va «scrie», în mod magic, istoria în locul nostru"[58], dar am putea ajunge la aceleaşi rezultate dacă nu am avea un instrument care să ne ajute să descoperim rapid ceea ce s-a cercetat şi rezultatele la care s-a ajuns fără ajutorului tehnologiilor moderne?

Aceste reacţii ce denotă scepticism au trecut repede în cei aproape douăzeci de ani de când avem de-a face cu istoria digitală. Studenții de azi sunt nativi digitali și, în general, mult mai îndemânatici în acest domeniu decât profesorii lor. Nu mai are succes un profesor de istorie dacă prezentă o lecție de tip magistral, iar elevii săi doar iau notițe. Muzeele nu mai pot conta pe tradiționale exponate „statice", pentru a atrage vizitatorii. Elevii vor aştepta de la profesorii lor aplicații de istorie digitală, indiferent dacă acestea sunt exponate virtuale sau programe de învățare on-line. Un profesor de istorie, indiferent de nivelul în care predă, trebuie să transcendă manualul tradițional și să le ofere utilizatorilor lecţii cu animații dinamice și surse autentice. Să utilizeze site-uri pentru predare care să ofere resurse (în special surse primare) și sfaturi cu privire la modul de a face istorie digital.[59]

3. Instrumente şi metode digitale în cercetarea trecutului istoric

Nu la fel de rapide au fost și schimbările la nivelul cercetării ştiinţifice şi al recompunerii trecutului istoric pentru a fi adus în memoria prezentului. Munca de căutare, analiză şi scriere efectivă a istoriei a rămas

[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem.*
[58] Michael J. Kramer, *Digital History as Data Transliteration*, 25 April 2015, on-line http://www.michaeljkramer.net/cr/digital-history-as-transliteration/, accesat la 20 iunie 2016.
[59] Gerben Zaagsma, *op., cit.*, p. 15.

practic neatinsă și neschimbată de revoluţia informatică, cu mici excepţii[60]. Noua tehnologie nu a afectat decât în mică măsură modul în care se scriu cărţile şi articolele ştiinţifice care stau la baza a ceea ce înseamnă re-compunerea imaginii despre trecutul istoric. În mediul academic au avut loc dezbateri pe marginea efectului pe care îl au *new media* şi suportul web al informaţiei asupra modului în care se cercetează trecutul istoric, dar aceste discuţii au ocolit profesia de istoric aproape în întregime. Discuțiile desfăşurate pe terenul epistemologiei, al metodologiei și interdisciplinarităţii, al modului de transmitere a cunoştinţelor către public în epoca informațională nu au avut un impact perceptibil asupra meseriei de istoric. Paradoxul este că istoria ar putea fi mai bine adaptată la tehnologia digitală decât orice altă disciplină socio-umanistă. Cu toate acestea, acumularea uimitor de rapidă de date evidentă pentru oricine utilizează motorul de căutare Google – 300.000 de accesări pentru o „căutare" – ar trebui să ne facă să considerăm că viitorii istorici s-ar putea confrunta cu excesul de informații digitale. Informațiile în era digitală cresc într-un ritm deosebit de descurajator în domeniul științei și al administrației, începând cu cea locală până la activitatea guvernamentală. În activitatea sa de numai un deceniu, NASA a acumulat 1,2 milioane de benzi magnetice care stochează date spațiale. În mod similar, la Casa Albă, în timpul administraţiei Clinton, au fost stocate aproape 6 milioane de mesaje e-mail pe an. Și *The National Archives and Records Administration* are în vedere arhivarea înregistrărilor de informații militare, care includ mai mult de un miliard de mesaje electronice, rapoarte, cablograme și documentare despre participarea militarilor americani în diverse operațiuni militare „post-război rece".[61] Să ne gândim că acest volum de informaţii va trebui prelucrat pentru a se sintetiza istoria lumii doar pentru ultimele două decenii!

Nevoia de a conserva informaţia din domeniul istoriei prin digitizare a determinat identificarea unor noi modalități de abordare a trecutului. Noile tehnologii par adaptate pentru a reda – în toată complexitatea lor – imaginile și reprezentările cele mai atractive despre societatea trecută şi pentru a găsi vehicule eficiente pentru „a conecta trecutul" cu publicul cel mai divers.

---

[60] Larry J. Griffin, „Narrative, Event-Structure Analysis, and Causal Interpretation in Historical Sociology", în *American Journal of Sociology*, vol. 98, nr. 5, Mar., 1993, pp. 1094-1133.

[61] Roy Rosenzweig, „Scarcity or Abundance? Preserving the Past in a Digital Era", în *The American Historical Review*, vol. 108, nr. 3, Jun., 2003, p. 738, on-line, http://www.jstor.org/stable/3523084.

Creșterea rapidă a numărului bibliotecilor și arhivelor digitale în deceniul trecut a marcat o evoluție importantă în cercetarea istorică prin creștere cantitativă şi o accesibilitate mai rapidă a cercetătorului la sursele de informare on-line. Cu toate acestea, importanța lor pentru istoric trebuie văzută cu o anumită rezervă. Iluzia că istoricul va avea la îndemână toate informaţiile de care are nevoie datorită abundenței generate de procesele de digitizare a patrimoniului istoric nu trebuie să fie luată drept realitate.[62] Digitizarea unei arhive nu înseamnă trecerea pe suport digital a tuturor documentelor, evitându-se metoda clasică de arhivare și conservare. Digitalizarea va presupune un proces de selecție care la rândul său va presupune impunerea unor reguli de acces. La fel ca în cazul ediţiilor tipărite, digitalizarea implică alegerea unui anumit document şi nu a altuia[63]. Arhivele, bibliotecile, muzeele și alte instituții de patrimoniu vor selecta materiale pentru a fi digitalizate pe baza unor criterii, cum ar fi condiţiile de păstrare, fragilitatea materialelor, accesul ușor la surse și valoarea de cercetare a unor colecții.

Specialistul în istorie digitală Roy Rosenzweig atrage atenţia asupra faptului că cei îngrijoraţi de efectele negative ale conservării digitale a surselor sunt predispuşi la exagerări[64]. Probabil cea mai mare deformare a fost sugestia implicită că omenirea a intrat într-un fel de *vârsta de aur* a conservării în care a fost salvat tot ceea ce era important pentru cunoașterea istorică. Dar nu trebuie să fim îngrijorați, deoarece în evoluția societății nu a existat – în cea mai mare parte – o preocupare pentru conservare, și totuși ceea ce era esențial s-a păstrat. Joel Achenbach observă şi el că dacă nu se aplică această metodă de conservare, multe înregistrări non-digitale care au supraviețuit în acest secol, de la Antichitatea greacă și chinezească la tradițiile populare din Guineea sau la producţia de filme de la Hollywood sunt, de asemenea, amenințate serios.[65]

Pentru istorici este mai important de ştiut care sunt diferenţele dintre lucrul cu surse digitale şi munca tradițională cu surse clasice. Una dintre acestea ţine de capacitatea istoricului de a verifica originalitatea sursei. Atunci când istoricul are la îndemâna sursa primară are și

[62] Natasha Stroeker, René Vogels, *Survey Report on Digitisation in European Cultural Heritage Institutions* 2012, on-line http://www.enumerate.eu/fileadmin/ENUMERATE/documents/ENUMERATE-Digitisation-Survey-2012.pdf, accesat la 19 iulie 2014.
[63] Gerben Zaagsma, *op. cit*., p. 19.
[64] Roy Rosenzweig, *op. cit.* în *loc. cit*., p. 742.
[65] *Ibidem*.

posibilitatea de a o analiza critic. Acest lucru nu se poate face în situaţia în care o sursa îți este pusă la dispoziție on-line. Cercetătorul pleacă de la premisa că deținătorul de informații este corect și neutru. Un alt aspect ţine de puţinătatea informaţiilor privind criteriile de selecţie atunci când se operează cu informaţii on-line. De obicei edițiile tipărite explică sursa şi modul în care selecția a fost făcută. În cele din urmă, așa cum se întâmplă în România, doar o cantitate mică de materiale din arhivă este de fapt digitizată. Apare o altă întrebare legitimă: ce fel de istorie poate fi scrisă utilizând surse digitale, când nu cunoaştem criteriile de selecţie a evenimentelor istorice, a actorilor, și nu avem date despre cele excluse? Gerben Zaagsma consideră că este important să reținem că interesele instituțiilor deţinătoare de patrimoniu istoric și cele ale istoricilor nu se suprapun în mod automat, atunci când vine vorba de digitalizare, nici în ceea ce privește modul în care văd rolul lor în calitate de păstrători ai „memoriei sociale", nici în ceea ce privește ceea ce este valoros şi trebuie conservat prin digitizare.[66] Contraargumentul ar sugera că istoricii trebuie să facă ceea ce au făcut întotdeauna – să meargă la arhive. Acest lucru este foarte adevărat, dar există cel puțin două elemente care îl împiedică uneori să meargă la arhive. În primul rând vor fi consultate on-line arhivele din străinătate, deoarece prezenţa fizică este dificil de realizat uneori din constrângeri de distanţă şi financiare. Acestea ar putea fi depăşite prin accesul on-line în arhive digitalizate. În al doilea rând, instituțiile știu că se pot reduce costurile de cercetare prin încurajarea cercetătorilor să utilizeze resursele on-line. Istoria digitală modifică modalitățile de utilizare și de explorare a modelelor de date structurate, acordând o atenție deosebită întrebărilor legate de utilizarea textelor și surselor cantitative[67]. Daniel Gomes și Miguel Costa consideră că în viitor informațiile digitale disponibile pe internet vor constitui resursele pentru cercetarea istorică, iar unele instrumente disponibile în prezent care facilitează munca cercetătorului de „a săpa" pentru explorarea trecutului istoric se vor modifica.[68] În timpul unei conferințe internaționale privind istoria contemporană în era digitală – organizate în Luxemburg în luna

[66] *Ibidem*, p. 20.
[67] Daniel Alves, „Introduction: Digital Methods and Tools for Historical Research", în *International Journal of Humanities and Arts Computing*, nr. 8, issue 1, 2014, p. 10.
[68] *Ibidem*, p. 8.

octombrie 2010[69] –, Marin Dacos, director al *Clio, Centre pour l'édition électronique ouverte* în CNRS din Franța, a insistat în discursul său asupra faptului că, dacă o istorie digitală trebuie să fie definită, este pentru că noi construim noi rețele informatice pentru accesarea surselor noastre. El a subliniat, de asemenea, faptul că scopul nostru a fost de a aduce literatura științifică și sursele primare pe suport web pentru ca toţi cei interesaţi să le poată consulta. Acest sistem trebuie să fie organizat într-un model funcţional într-o societate deschisă. Pot fi luate ca model Open Archive Initiative[70] și Open Content Alliance[71], care utilizează tehnologii de stocare pe suport web, ocolind cât mai mult posibil instrumentele de ordin comercial, unde acţionează cu predilecţie actorii privaţi.

Editarea şi publicarea lucrărilor de istorie vor trebui, de asemenea, să înceapă să se schimbe. Astăzi multe dintre revistele de istorie sunt disponibile on-line și editorii fac planuri de a încorpora dispozitive web în jurnalele lor în viitorul apropiat. O astfel de direcție a fost deja prevăzută în definiția lui Tim O'Reilly a Web 2.0 – noi concepte pentru dezvoltarea de noi site-uri în rețea și interactive, de asemenea, în sectorul cultural. Acesta a definit „core competencies", după cum urmează: „servicii, nu pachete software cu scalabilitate rentabilă; controlul asupra unor surse de date unice, generarea de date, care devin mai bogate pe măsură ce mai mulți oameni le folosesc; încrederea în utilizarea modelelor luate din zona afacerilor"[72]. Istoricul american Robert Darnton, președintele Asociației Istorice Americane, a făcut recent un apel pentru utilizarea resurselor mass-media digitale pentru a revigora scrierea şi publicarea materialelor în domeniul istoriei. În opinia sa, „cărțile electronice pot face lucruri minunate. Ele pot conține filme, pot avea conținuturi audio, sunt prin însăși natura lor multimedia. Ele pot avea, de asemenea, documentație care se extinde pe o

[69] *Digital Humanities Luxembourg: Contemporary history in the digital age*, on-line http://www.digitalhumanities.lu/Pages/default.aspx.

[70] „The Open Archives Initiative(OAI) develops and promotes interoperability standards that aim to facilitate the efficient dissemination of content. OAI has its roots in the open access and institutional repository movements", Open Archives Initiative, on-line http://www.openarchives.org/.

[71] „The Open Content Alliance is administered by the Internet Archive and encourages access to and reuse of collections in the archive, while respecting the content owners and contributors", on-line http://www.opencontentalliance. org/about/.

[72] Tim O'Reilly, „What Is Web 2.0. Design Patterns and Business users as co-developers", în O'Reilly, 30th September 2005, on-line, http://oreilly.com/pub/ a/web2/archive/what-is-web-20.html?page=1.

perioadă nedeterminată în profunzimea spațiului cibernetic. Deci, există în acest domeniu potențial pentru o nouă formă de comunicare științifică. Efectiv este foarte palpitant. Practic este în întregime altceva”[73]. Robert Darnton a elaborat şi un model de carte electronică. În viziunea sa, aceasta are mai multe straturi. Primul strat ar putea fi o descriere concisă a subiectului, disponibil, probabil, ca paperback. Următorul ar putea conține versiuni extinse ale diferitelor aspecte ale argumentului, nu aranjate secvențial ca într-o narațiune, ci un fel de unități de sine stătătoare, care se hrănesc din naraţiunea istorică. Al treilea strat ar putea fi compus din documentare şi anexe. Un al patrulea strat ar putea fi o istoriografie a subiectului. Al cincilea ar putea fi pedagogic, iar un al șaselea strat ar putea conține „rapoarte, schimburi între autor și editor, și scrisori de la cititori”. Proiectul Darnton descrie şi oferă un interesant model în care tehnicile vechi și noi pot fi combinate.

Steven Mintz, un pionier în aplicarea de noi tehnologii în istorie, fostul președinte al site-ului ***H-Net*** profilat pe ştiinţe sociale şi umanistice on-line, explică modul în care activitatea sa de cercetător a fost influenţată de revoluţia informatică: „s-a extins foarte mult gama de surse primare și secundare pe care le folosesc. [...] S-a îmbunătățit în mod semnificativ capacitatea de a recupera sursele pe care le-am citit. [...] Mi-a lărgit imaginația. Am utilizat cu plăcere surse audio și vizuale deoarece acestea sunt astăzi mult mai accesibile decât în trecut. [...] S-a lărgit modul în care diseminez cunoștințele de care dispun și interacționez cu alți savanți”[74] Astăzi atât istoricii care s-au confruntat cu tehnologia erei digitale și istoria digitală, cât și cei care nu sunt încă dispuşi să între în lumea artefactelor digitale printr-o cercetare proprie sau o îndrumare a unei teze de doctorat trebuie să se încadreze în noul aparat metodologic al cercetării istorice date de revoluția industriala.

Istoricul Serge Noiret este de părere că dacă am putea împărți procesul prin care se realizează istoria digitală, acesta ar trebui să aibă patru etape diferite care ar descrie procesul de lucru pe care un istoric trebuie să îl parcurgă de la „producție”, care înseamnă recompunerea imaginilor despre

[73] Rhys Tranter, *An Interview with Professor Robert Darnton*, on-line, http://cardiffbookhistory.wordpress.com/2012/01/03/interview-robert-darnton/.

[74] Steven Mintz, „Interchange: The Promise of Digital History”, în *The Journal of American History*, on-line http://www.historycooperative.org/journals/jah/95.2/interchange.html, accesat la 23 iulie 2014.

trecut, până oferirea lor spre „consum" individual sau la nivel de masă prin mass media ce utilizează astăzi instrumente digitale[75]. Acest proces de cercetare este ceea ce s-ar putea numi practica de istorie digitală:

- Producția de e-surse;
- Informații despre e-surse;
- Selectarea de e-surse și meta-surse din site-uri de istorie digitală;
- Utilizarea de e-surse în procesul de a scrie istorie într-un mod tradițional sau de pe web.

Toate aceste patru activități diferite pot defini domeniul istoriei digitale ca producătoare de istorie prin utilizarea noilor media și resurse disponibile în prezent pe web. Aceste practici sunt extrem de ușor de realizat de către istoricii care se ocupă de cercetarea trecutului astăzi. Mult mai complexă a fost sarcina istoricul confruntat cu instrumentele de calcul în anii '60 și '70, atunci când digitizarea consta doar în analiză matematică și statistică. Astăzi instrumentele digitale sunt de multe ori complexe de operațiuni, bucăți mici de software încorporate în alte site-uri web, având adăugate servicii specifice. Ele permit construcția unor imagini ale trecutului istoric, dar considerăm că succesul lor va depinde de istoric, de modul în care acestea facilitează activități, răspunsuri, interogări epistemologice specifice muncii de cercetare în domeniul istoriei.

Arhiviștii, bibliotecarii, specialiştii din muzee și alte instituții culturale care fac „istorie pentru marele public sunt editori de conținut web. [76] Prin politica de digitizare promovată în Uniunea Europeană şi în alte societăţi conectate la revoluţia informaţională se va ajunge la proiecte digitale uriașe în domeniul istoriei digitale. Aceste noi proiecte utilizează noi tehnologii web și sunt extrem de utile pentru activitățile istoricului digital. Arhivele digitale sunt o altă manifestare de „gândire nouă". Echipe de istorici specializaţi în istorie digitală sunt angajate în construirea unei game largi de proiecte care au ca obiectiv istoria Africii, Asiei, Australiei, Europei, Americii, pentru a studia religia, arta, războiul și sclavia dintr-o altă

[75] Serge Noiret, *New portals for new sources and new historians: the European History Primary Sources*, on-line, http://apps.eui.eu/Personal/Staff/Noiret/documents/Digital_Historian_and_primary_sources_SN_hacking_academy.pdf, accesat la 23 iulie 2014.
[76] *Idem*, „«Public History» e «storia pubblica» nella rete", în *Ricerche storiche*, vol. 39, nr. 2-3, May-December 2009, pp. 275-327.

perspectivă[77]. Aceste proiecte vor conduce la apariţia unei noi forme de „producţie istorică" prin fișarea colecțiilor de documente în date numerice, prin rearanjarea și compilarea textelor, imaginilor, hărților și sunetelor în „directoare" web în care utilizatorul, în fapt noul tip de cercetător în domeniul istoriei, face conexiuni și descoperiri pentru o nouă istorie. Acest tip de arhivă va profita de răspândirea în masă a suportului web pentru informaţie, de capacitatea de multiplicare, de viteza de răspândire a informației și precizia oferite de calculatoare. Aceste arhive sigur vor prolifera în viitorul apropiat. În ultimele decenii în societatea occidentală s-a construit deja o comunitate profesională, experimentele în hypermedia sunt un fapt cotidian, iar arhive digitale impresionante sunt tot mai numeroase. Nu a fost încă demonstrat dacă istoricii au produs *noi forme de narațiune și de analiză* care să exploateze suficient posibilitățile oferite de suportul informatic. Arhivele digitale, care conduc la cea mai clară conexiune a informației la scrisul academic, pot crea probleme aparente, dar și oportunități[78]. De curând comunitatea istoricilor din Franţa a luat hotărârea de a dezbate impactul pe care îl are informatică în procesul de cercetare și scriere a istoriei. În opinia membrilor acestei comunități, pentru a deveni un istoric digital nu este suficient să fii doar un bun informatician, fiind necesară „o inițiere în buna utilizare a acestor instrumente în contextul cercetării istorice"[79]. Franziska Heimburger a analizat rezultatele întreprinse în Franţa în ceea ce privește instruirea tinerilor sau a viitorilor istorici în istoria digitală. Concluzia sa este că astăzi în învățământul de istorie din Franţa „utilizarea laptopului, a aparatului foto electronic și a bazelor de date par a fi aproape generalizate. În utilizarea unui software bibliografic și a surselor on-line de consultare este implicat aproape fiecare al doilea student, în timp ce monitorizarea informațiilor pare încă puțin utilizată"[80].

Aceste schimbări vor produce cu siguranță mutaţii în modul în care istoricii de mâine vor parcurge drumul de la descoperirea sursei la prelucrarea ei şi livrarea spre „consum" publicului larg. Digitizarea arhivelor de către diferite instituții a determinat apariţia unei adevărate „producţii" masificate de documente istorice, care este accesibilă oricui are la dispoziţie

[77] *Ibidem*.
[78] Franziska Heimburger, „Faire de l'histoire à l'ère numérique: retours d'expériences", în *Revue d'histoire moderne et contemporaine***,** 2011/5, nr. 58-4 bis, on-line http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2011-5-p-70.htm, accesat la 24 iulie 2014.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ibidem*.

un calculator personal conectat la internet. Un exemplu edificator pentru această „producție digitizată" de documente în Franţa este site-ul *Gallica* al Bibliotecii Naționale Franceze, care permite accesul liber la peste un milion de surse, dar nu este singurul caz. Site-ul *Mandragore* conține mai mult de 170000 de documente şi mai mult de 80000 de imagini digitale. Proiectul de digitizare *Ngram Viewer*, lansat de Google, permite accesul la informaţii după aproximativ 500 de miliarde de cuvinte conținute în cinci milioane de cărţi publicate în lumea întreagă începând cu secolul al XVI-lea [81]. Multiplicarea de resurse creează şi dificultăţi pentru cel care se informează. O soluţie a fost găsită în decembrie 2010, prin apariţia unei platforme de cercetare ISIDORE, care centralizează mai mult de 1200000 de documente care provin din mai mult de 100 de surse documentare digitalizate[82].

Istoricii consumă mult timp pentru a transmite pe hârtie cu ajutorul cuvintelor și altor forme de exprimare grafică sau simbolică o imagine complexă. Notele de subsol, indicele și anexele ce extind narațiunile care recompun trecutul dau credibilitate și veridicitate. Dar nici un istoric nu ar putea pretinde că lucrările pe care le elaborează reconstituie mai mult decât o fracțiune din complexitatea trecutului[83]. Prin mijloace tehnice și artistice uneori se încearcă a se depăși acest handicap. Istoricii resping, în general, forme narative mai complexe, chiar și pe cele care au devenit un lucru obișnuit în alte medii. În viitorul apropiat acestea vor fi depășite, iar noile instrumente și suporturi pe care se va așeza informația istorică vor face casă bună cu modul clasic de a „produce" istoria.

[81] A se vedea Jean-Baptiste Michel *et al.*, „Quantitative analysis of culture using millions of digitized books", în *Science*, 331-6014, 14 janvier 2011, pp. 176-182; sur son utilisation en SHS: Francis Chateauraynaud, Josquin Debaz, „Prodiges et vertiges de la lexicométrie", în *Socio-informatique et argumentation*, 23 décembre 2010, http://socioargu.hypotheses.org/1963; É. Ruiz, „Google labs Books Ngram Viewer: un nouvel outil pour les historiens?", în *La boîte à outils des historiens*, 29 décembre 2010, http://www.boiteaoutils.info/2010/12/google-labs-books-ngram-viewer-un.html; Patrick Peccatte, „L'interprétation des graphiques produits par Ngram Viewer", în *Déjà vu*, 11 janvier 2011, http://culturevisuelle.org/dejavu/469.

[82] A se vedea site-ul http://www.rechercheisidore.fr/annuaire.

[83] Serge Noiret, *op. cit*. în *loc. cit.*

Concluzii

Istoricii și alți specialişti în domeniul umanioarelor pot fi optimişti sau sceptici cu privire la impactul tehnologiei asupra istoriei, dar nici unii şi nici alţii nu pot fi indiferenţi în ceea ce privește modul în care această relaţie va afecta cercetarea istorică, educaţia şi formarea viitorilor specialişti din acest domeniu. Reflecțiile noastre cu privire la modul în care istoria poate sau ar trebui să se adapteze la schimbările aduse de revoluţia digitală domeniului umanioarelor, în general, şi al istoriei, în special, pot fi o bună bază de discuţie pentru cercetări ulterioare.

Nu am insistat asupra modului în care revoluția informatică influenţează munca istoricului în a-şi construi instrumentele de lucru şi mai ales care vor fi schimbările în domeniul metodologiei. În munca de cercetare este necesară o mai atentă „critică a instrumentelor", pentru a vedea care dintre ele – în raport cu „sursa istorică" – sunt potrivite în cercetarea şi analiza faptelor, fenomenelor şi proceselor istorice. Această critică ar putea fi, de asemenea, o parte esențială a unui proces de feedback între istoricii care cercetează trecutul și specialiştii informaticieni creatori de „unelte" pentru munca de cercetare şi analiză. Calculatoarele, de exemplu, pot citi date şi pot selecta informații mult mai repede decât oamenii. Acest lucru îi permite istoricului o explorare rapidă și mai extinsă a surselor de informare pentru cercetarea sa, înainte ca el să stabilească *ce* să studieze mai în profunzime şi *ce* să rămână la stadiul de sursă secundară. În loc să aplice modelul clasic al bibliografiilor tematice, cercetătorul poate să facă apel la tehnologiile actuale care lasă sursa să „vorbească" de la sine și să încerce să găsească noi piste de cercetare. Nu putem afirma, în acest moment, dacă istoria digitală se va impune sau nu ca o nouă ramură în cadrul ştiinţelor auxiliare ale istoriei, dar putem spune cu certitudine că nu vom cerceta, analiza faptele şi procesele istorice ca până acum, şi că, mai ales, „comunicarea" muncii cercetătorului din domeniul istoriei cu pasionaţii de cunoașterea trecutului nu va mai fi la fel.

Arleen Ionescu

UMANIOARELE ÎN EPOCA TEHNOLOGIEI

Studiul are ca temă situația în care se află în prezent științele umaniste şi este structurat în două secţiuni distincte: o parte care aduce în prim-plan trei studii de caz referitoare la universitatea zilelor noastre (două monografii realizate de Bill Readings și, respectiv, de Thomas Docherty și un articol-dezbatere pe care l-am elaborat împreună cu Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Daniel Funeriu, Petre T. Frangopol, Vladimir Tismăneanu) și o prezentare a proiectului COST ACTION 15137, aflat în derulare, prin care se urmăreşte o mai bună evaluare a științelor sociale și a celor umaniste la nivel european în vederea găsirii unor soluții pentru ieșirea din criză a umanioarelor. În cadrul celei de-a doua secţiuni a lucrării, pe lângă obiectivele proiectului prezint şi o analiză contrastivă a sistemului românesc de evaluare a cercetării științifice din domeniile umaniste şi a altor sisteme de evaluare europene, cu referiri mai largi la cel olandez, cel britanic și cel francez.

Universitatea „ruinată”

În remarcabila sa monografie *The University in Ruins*, Bill Readings argumentează cu mult sarcasm faptul că globalizarea a avut un impact major asupra crizei sistemului academic actual deoarece noțiunea de cultură ca forță ce legitimează universitatea a pierit odată cu orientarea acestei instituţii către conceptul de utilitate („usefulness”) și către discursul „excelenței”. Într-adevăr, certificatul de excelență care era asociat domeniului afacerilor în trecut (se acordau de la una la cinci stele unui hotel sau unui restaurant în funcție de cât de „excelente” erau serviciile acestora) a devenit obligatoriu în domeniul academic în Europa, dar și pe alte continente, unde s-au alcătuit clasamente pe care universitățile uneori le manipulează într-un mod de-a dreptul hilar. Prezentul articol nu poate oferi exemple exhaustive, însă, după cum menționa Sir Peter Scott, citat de Thomas Docherty în articolul „The

Unseen Academy", o simplă privire pe site-urile universităților din Marea Britanie înregistrează faptul că aproximativ douăzeci și cinci de universități pretind a fi în „Top 10"[1], ceea ce arată că de dragul discursului excelenței rectorii universităților britanice încalcă însăși matematica elementară. Dacă viitorii studenți caută ei înșiși diversele clasamente invocate, nu pot decât să constate că fiecare universitate folosește discursul excelenței în folosul propriu, generalizând în avantajul său un clasament pe care l-a obținut doar pentru un domeniu subordonat respectivei universități. Altfel spus, prin omiterea domeniilor care au obținut clasificări inferioare, universitățile respective apelează la minciuna prin omisiune.

Pierderea interesului pentru cultura națională în universitățile din Vestul Europei a fost văzută de Readings ca o amenințare asupra științelor umaniste[2], în primul rând. Universitatea de astăzi este asemenea unei corporații care nu mai participă la proiectul umanist și care, de altfel, l-a și aruncat pe acesta în criză. Universitatea nu mai urmează nici modelul kantian, conform căruia se ghida în funcție de conceptul rațiunii, și nici pe cel humboldtian, care promovează ideea de cultură, prin principiile sale asupra autonomiei cunoașterii.[3] Concluzii asemănătoare apar și în monografia lui Mihai Maci, care analizează cu acribie problemele educației în România (cu diferența că Maci se referă la toate ciclurile de învățământ) și constată că educația se face „cu aceiași oameni și cu aceleași mijloace" din perioada anterioară, însă „crescând presiunea", ceea ce are drept rezultate niște „pseudorealități a căror expresie este minciuna", constând în „munți de rapoarte «făcute» special pentru raportări, «proiecte» de «implementare» a noi metodologii de audit și de evaluare, «inițiative» de ordonanțe, crearea de noi «comisii», tot soiul de *traininguri* în «managementul educației», «noi psihopedagogii», «învățământ inclusiv», «folosirea noilor tehnologii», toate o formă de «impostură rece» care a reușit să cangreneze sistemul de educație românesc."[4]

Revenind la Readings, acesta remarca faptul că, în ultimele șase decenii, accentul este pus pe „noțiunea tehno-birocratică de excelență", care nu are niciun fel de referent. „Universitatea excelenței" este așadar un

[1] Thomas Docherty, „The Unseen Academy", *Times Higher Education,* 10 Noiembrie 2011, p. 38.
[2] Vom folosi pe parcursul articolului sigla SU pentru Științe Umaniste.
[3] Mihai Maci, *Anatomia unei imposturi. O școală incapabilă să învețe,* Prefață de H.-R. Patapievici, Editura Trei, București, 2016, p. 14.
[4] *Ibidem,* p. 14.

„simulacru al ideii de Universitate”[5], „excelența”, acel „cuvânt care veghează universitatea”[6], este căutat în diverse articole de ziar din care autorul deduce că acesta a devenit „o armă retorică care e predictibilă a câștiga unanimitatea”,[7] în ciuda faptului că „Universitatea Excelenței nu servește la nimic decât sieși, o altă corporație într-o lume a capitalului care se schimbă la nivel trasnațional.”[8]

În plus, liberalizarea anti-universalistă și teoria anti-umanistă din cea de-a doua jumătate a secolului XX au transformat universitatea într-o corporație în care profesorul a devenit în primul rând un administrator și abia în al doilea rând un educator. Readings arată că accentul pe local (sau mai degrabă pe „glocal”) a fost abandonat în favoarea estompării diferențelor dintre civilizații și a terorii globale invocate ca argument al unei posibile reînnoiri a noțiunii de universalism, care se confruntă cu marile chestiuni ale eticii, ale drepturilor omului, ale drepturilor animalelor, ale ecologiei sau ale biotehnologiei. Idealurile umaniste ale universității au fost spulberate, iar la acest moment putem vorbi de o umanitate în criză, un proces ce s-a intensificat odată cu futurismul post- sau/și trans-uman care a accelerat cyborgizarea umană. SU au pierdut finanțarea în fața științelor exacte ca urmare a incapacității reprezentanților acestora de a aduce argumente mai convingătoare decât acelea conform cărora produc „indivizi cultivați” și conferă libertate individului.[9]

În cartea sa *For the University: Democracy and the Future of Institution*, Thomas Docherty numește decizia coaliției liberal-conservative (care a format guvernul în Marea Britanie) de a retrage fondurile pentru științele sociale și umaniste[10] „un atac împotriva principiului fundamental prin care Universitatea există ca un concept cheie al sferei publice.”[11] Climatul nefavorabil care a contribuit la această criză a universității se leagă de guvernarea lui Margaret Thatcher, numită de Docherty „Thatcherism”, care a promovat un tip de anti-intelectualism în favoarea popularizării prin

[5] A se vedea Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 54.
[6] *Ibidem*, p. 21. Toate fragmentele din lucrările publicate în limba engleză au fost traduse de autoarea articolului.
[7] *Ibidem*, p. 23.
[8] *Ibidem*, p. 43.
[9] *Ibidem*, p. 130.
[10] Vom folosi pe parcursul articolului sigla SSU pentru Științe sociale și umaniste.
[11] Thomas Docherty, *For the University: Democracy and the Future of the Institution*, Bloomsbury, London, 2011, viii.

media, precum și un managerialism manifestat prin cultura auditului și a studentului care e privit drept client (consumator).

Soluția pe care o propune Docherty la ieșirea din această criză este concentrarea pe student, adică o întoarcere la predarea centrată pe student („student learning") care să înlocuiască noțiunea actuală de „experiență a studentului" („student experience"). Această întoarcere la vechile principii pe care s-a întemeiat universitatea se face prin valorizarea tuturor disciplinelor – căutarea adevărului, prin orientarea studentului către știință – căutarea binelui, prin orientarea sa către științele sociale și căutarea frumosului, prin orientarea către estetică și științe umaniste.[12] Docherty aduce argumente împotriva drepturilor neoliberale promovate în acest moment în Marea Britanie și demonstrează necesitatea ca universitatea să ofere o educație care să-l transforme pe student și să fie continuă în loc de a fi „modularizată" și „sigură". În ciuda tuturor politicilor antidiscriminare promovate la nivel global, Docherty vede în universitatea actuală un loc unde nici dialogul, nici democrația reală nu există la nivel managerial, o fabrică de diplome care produce viitori angajați ce se vor aservi diverselor politici guvernamentale bazate pe noțiunile de cerere-ofertă ale pieței. Astfel, actualmente, în loc să ceară „valoare pentru bani", universitățile sunt într-o competiție care cere „bani pentru valoare".[13] Desigur, Marea Britanie nu este nici pe departe singura țară în această situație limită, aproape toate universitățile din Europa fiind afectate: atât cele aflate în sistemul Bologna, cât și cele care nu au aderat la acesta. Într-o epocă a „masificării educației" nu există o versiune unică asupra a ceea ar trebui să constituite „adevărul, binele sau frumosul", chiar dacă s-a încercat această unificare de viziune atât în statele totalitare, care au impus măsuri coercitive menite să acționeze împotriva libertății individului, cât și în statele unde funcționează așa-zisele guverne „democratice". Acestea din urmă au invocat în permanență autonomia universitară, pe care, în realitate, au îngrădit-o prin delegarea puterii către instituții subordonate diverselor politici guvernamentale. Pentru Docherty, o asemenea tendință nu este decât o delegare a vinei prin care guvernul se exonerează de orice responsabilitate.[14] Mai mult, ceea ce universitățile numesc „experiența studentului" este doar un mit care neagă experiența învățării și pe cea a predării. „Șansa" pe care o mai avem este că predarea și învățarea sunt încă prioritatea profesorilor și a studenților, în

[12] *Ibidem*, p. 4.
[13] *Ibidem*, p. 7.
[14] *Ibidem*, p. 33.

ciuda normelor și principiilor de tip consumerist care invocă experiența studentului[15] și care forțează universitățile să între într-o competiție prin care își vând valoarea pe piață.

Docherty invocă instituții centrale din Anglia, precum The Quality Assurance Agency for Higher Education, care legitimează calitatea universităților. Desigur, instituții similare funcționează în întreaga Europă, inclusiv în România, unde ARACIS (Agenţia Română de Asigurare a Calităţii în Învăţământul Superior) are rolul de a evalua programele de studii universitare și de master.

Într-un articol apărut într-o ediție specială a revistei academice *Word and Text – A Journal of Literary Studies and Linguistics*, intitulată sugestiv „Mediocrity" (2013), am atras atenţia asupra faptului că, după ce se făcuseră pași substanțiali pentru îmbunătățirea educației prin apariția Legii nr. 1/2011, s-au luat măsuri cu impact negativ asupra calităţii învăţământului superior românesc. Măsurile luate odată cu schimbarea puterii politice în 2012 au fost tăierea nejustificată a granturilor de cercetare, ceea ce a dus la demisia în bloc a conducerii CNCS (Consiliul Național al Cercetării Științifice), eliminarea unora dintre condițiile drastice de promovare pe posturi de conferențiari și profesori, renunțarea în mare măsură la procesul de *peer-review* făcut cu experți străini (pe motivul bine-cunoscut că avem și noi specialiștii noștri, nu avem nevoie de ajutorul Occidentului). În acest context, am discutat cu Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Daniel Funeriu, Petre T. Frangopol și Vladimir Tismăneanu despre mediocritate în general și, în cazul particular al României, despre educație și relația sa cu mediocritatea. Studiul nostru de caz intitulat „Apologia de mediocritate" a propus o reflecție asupra mediocrității și s-a structurat precum dialogurile platonice în secțiunile „Apology", „Early", conținând câteva considerații asupra mediocrității, „Middle", care a cuprins gândurile noastre despre prezent, „Late", care a inclus îngrijorările noastre privind viitorul. Finalul articolului a ieșit din tiparul propus de Platon, prin adăugarea capitolului „Before It Is Too Late" cu referiri stricte la mediocritatea contemporană românească și la încercarea noastră de a o depăși prin ieșirea din peștera de unde priveam lumina focului reflectată pe perete. Am ieșit astfel literal din peștera lui Platon pentru a vedea, la lumina zilei, modul în care România s-a înscris și se mai înscrie încă politicilor de educație de multe ori păguboase. Intrând într-un dialog și cu remarcabila, de altfel unica, monografie asupra

[15] *Ibidem*, p. 50.

mediocrității scrisă de Paul Fleming[16] și cu monografia lui Docherty, în mod special cu ideea sa că o cultură a neîncrederii s-a creat în jurul universităților și activităţii acestora, ne-am întrebat de ce oamenii de știință și elitele pe care le generează universitatea sunt priviți adesea ca experți excentrici, divorțați de realitate. Docherty vorbise în cartea sa despre un anti-intelectualism văzut ca un complot împotriva normalității în Anglia. Procesele de intenție din media românească care li s-au făcut în ultimii ani unor personalități culturale și intelectuali de marcă precum Mircea Cărtărescu, Horia Roman-Patapievici, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu și alții nu demonstrează decât faptul că exemplul lui Docherty este valabil și pentru România. În acest context, Vladimir Tismăneanu a clasificat mediocritatea drept un „cod al filistinilor" care văd în intelectuali niște cauzatori de probleme și, prin urmare, instigă la atacuri populiste împotriva acestora.[17] Daniel Funeriu a dat drept exemple ale mediocrității contemporane membri ai „Academiilor" românești care nu promovează valoarea, precum și pe acei universitari care alcătuiesc criterii ce sunt favorabile mediocrității.[18] De altfel, în 2010 Funeriu a promulgat o ordonanță de urgență prin care a tăiat finanțarea publică a Academiei Oamenilor de Știință din România, a Academiei de Științe Tehnice și a Academiei de Științe Militare care se ridica la 13 milioane de lei pe an.[19] În 2015, am aflat majoritatea dintre noi (unii poate chiar cu stupoare) de existența a cinci academii subterane, dintre care una a redevenit subvenționată de stat, cu acordul tacit al Parlamentului României. În componența acestor academii sunt tot felul de personaje dubioase cu grade militare sau cu funcții politice înalte, personaje unite nu de pasiunea pentru cercetare, ci mai degrabă de promovarea non-valorii și a publicațiilor unor autori obscuri care nu sunt citite decât de ei înșiși. Publicațiile acestor „academicieni" care încasează și în prezent indemnizații

[16] Paul Fleming, *Exemplarity and Mediocrity: The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

[17] Vladimir Tismăneanu, în Arleen Ionescu, Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Petre T. Frangopol, Daniel Funeriu, Vladimir Tismăneanu, „Apologia de Mediocritate", în *Word and Text – A Journal of Literary Studies and Linguistics*, 3.2, 2013, p. 79.

[18] Daniel Funeriu, în Arleen Ionescu, Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Petre T. Frangopol, Daniel Funeriu, Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 79.

[19] Pentru o mai bună prezentare a acestor academii, când și cum au apărut, cum au fost răsplătite pentru promovarea „științei", există numeroase articole în presă. O foarte bună prezentare recentă îi aparține Roxanei Garaiman, „Academiile de întreținuți" (03.03.2016), la https://pressone.ro/academiile-de-intretinuti/.

mai mult sau mai puțin consistente nu există în biblioteci internaționale și nu sunt cunoscute de comunitatea academică serioasă din România sau din străinătate. În locul publicațiilor serioase, observăm ceremonii grandioase la care „academicienii" (care îi depășesc numeric în mod substanțial pe cei din alte state europene) se îmbracă în robe și țin discursuri care le imită pe cele ale Academiei Române.

Dintr-o asemenea dezbatere precum cea pe care am avut-o cu remarcabilii mei coautori, subiectul plagiatului nu putea lipsi. După cum am menționat pe scurt în „Apologia de mediocritate" și, mai târziu, am revenit asupra subiectului și în monografia *Romanian Joyce: From Hostility to Hospitality*, plagiatul în România are rădăcini mult mai profunde decât dorim să credem (sau mai degrabă să recunoaștem).[20] Este de domeniul evidenței că în perioada comunistă plagiatul a fost ridicat la rang de sport național. Nu spun nimic original atunci când afirm că elevii (printre care s-a numărat și generația mea la examenele de treapta întâi și de bacalaureat) erau sfătuiți ca în comentariile literare de la literatură română să „se inspire" din critici, iar la evaluările naționale rezultatele cele mai bune le obțineau cei care puteau reproduce cât mai fidel afirmațiile altora, fără a folosi însă ghilimelele. Introducerea unei lucrări științifice, fie că era din domeniul fizicii, al chimiei, al istoriei, al filosofiei sau al literaturii trebuia să cuprindă citate cât mai lungi din documentele partidului și din opera „conducătorului iubit", care nu mai contenea a se înmulți cu noi și noi volume. În perioada ceaușistă, toate documentele partidului erau scrise în limbajul de lemn pe care îl copia toată lumea – activiști politici, securiști, polițiști, informatori, așa-zișii intelectuali care aveau „origini sănătoase", persoane care fuseseră brusc convertite din muncitori și țărani în „intelectualii patriei". Aceste personaje nu au dobândit cultură peste noapte, ci au copiat la toate examenele pe care le-au luat cu note maxime pe cât posibil.

Chiar dacă astăzi punem foarte mult accentul pe etica universitară, le transmitem studenților noștri regulile de etică a redactării unei lucrări științifice, suntem în continuare înconjurați de foști, uneori, din păcate, și actuali profesori și colegi (de altfel reputați) din universități românești de top pentru care metoda *copy-paste* a reprezentat, cel puțin într-o vreme, cea mai bună metodă de cercetare. Mai mult, atunci când cazuri precum cel al lui

[20] Arleen Ionescu, *Romanian Joyce: From Hostility to Hospitality*, Peter Lang, Frankfurt am Main and New York, 2014. A se vedea și excelenta analiză scrisă de Alice Popescu, *O socio-psihanaliză a realismului socialist*, Editura Trei, București, 2009, p. 59.

Victor Ponta, Gabriel Oprea, Petre Tobă sunt făcute publice, puțini sunt conștienți de gravitatea gestului comis de aceștia, iar majoritatea românilor nu consideră că plagiatul este o formă de hoție. După cum a explicat Tismăneanu în „Apologia de mediocritate", faptul că un politician precum Victor Ponta a dorit neapărat să aibă un doctorat reflectă doar că el a dorit să îi convingă atât pe alții cât și pe sine însuși că valorează ceva în domeniul cunoașterii umane. Cazul său arată că obținerea frauduloasă a unui titlu universitar este o problemă de stimă de sine, motiv pentru care, de altfel, „a refuzat în mod repetat să își admită frauda."[21] (Între paranteze fie spus, în asemenea condiții, menționarea „înaltului patronaj al Primului-ministru" (sic!) plagiator la conferința „Diaspora În Cercetarea Științifică și Învățământul Superior Românesc", organizată de UEFISCDI în anul 2012, a fost o simptomatică revenire a abuzului de putere și a umbrit evenimentul care strângea la București la acel moment cercetători români redutabili, aflați în mod ironic sub patronajul unui impostor.) Soluțiile propuse de Tismăneanu au fost că dezbaterea cu privire la ceea ce sunt valorile autentice și ceea ce este pur fals trebuie continuată în spațiul public; că studenții trebuie să devină conștienți de faptul că obținerea unei recompense prin fraudă nu le va da satisfacții pe termen lung; că plagiatorii, impostorii, șarlatanii intelectuali trebuie mereu expuși.[22]

„Apologia de mediocritate" a arătat că sistemul educațional este încă invadat de întoarcerile fantomei mediocrității care rezistă chiar și în condițiile reformelor din domeniul educației care s-au făcut în România, unde în ultimii ani am asistat la o adevărată sarabandă în care stânga a fost cu dreapta, iar aliațele teoretic incompatibile au funcționat perfect pentru o vreme, cu un singur scop: acela al puterii. Politicienii care au îmbrățișat cele mai năstrușnice mezalianțe nu și-au pus problema consecințelor politicilor dezastruoase pe care le-au promovat în învățământ, consecințe ce se vor reflecta asupra slabei pregătiri a tinerilor noștri pe viitor, chiar dacă în 2016, anul în care ne-am adunat la Timișoara să discutăm despre rolul SU în societatea actuală, a terminat studenția prima generație a celor care au dat un examen de bacalaureat curat, prin restricțiile impuse de Funeriu în perioada în care a fost ministrul educației. Oricât de donquijotești au părut eforturile miniștrilor Miclea și Funeriu, astăzi s-a format în aproape toate universitățile românești, mai bune sau mai puțin bune, o generație „curată" de dascăli și

[21] Vladimir Tismăneanu, în Arleen Ionescu, Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Petre T. Frangopol, Daniel Funeriu, Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 83.
[22] *Ibidem*.

studenți, chiar dacă vocea ei este în continuare minoritară. Poate că (și ne prevalăm în acest context de termenul lui Thomas Docherty[23]) aceasta este „șansa" noastră: să unim aceste voci ca să formăm pe viitor o masă critică ce va nega impostura.

Apologia pro-umanioare

În articolul nostru, am abordat și problema SSU. Am discutat în acest sens cu cercetători care, cu excepția lui Alexander Baumgarten (filosof) și a lui Vladimir Tismăneanu (analist politic), au fost antrenați și au profesat o bună parte din viață în domeniile tehnice, respectiv chimie (Dragoş Ciuparu și Daniel Funeriu) și fizică (Petre T. Frangopol). I-am întrebat pe cei de formație neumanistă dacă atunci când au fost în funcții publice au acordat mai puține granturi SSU și mai multe științelor exacte. Cât timp Ciuparu a fost președintele ANCS, proiectele au fost împărțite în mod egal între domeniile științifice acoperind întreaga paletă a SSU,[24] în funcție de rata de succes, care a fost prima condiție de finanțare, a doua fiind ca pe fiecare domeniu punctajul proiectelor câștigătoare să nu scadă sub 80 din 100 de puncte. Toți cei intervievaţi au arătat că SSU pot produce gândire critică și autonomă care duce la progresul societății. Însă știm bine că această viziune împărtășită cu atâta generozitate de interlocutorii mei nu este ceea ce se crede în mod general despre SSU. Acest lucru nu a rezultat din modul în care la evaluarea universităților (ale căror rezultate nu le-am aflat nici la un an după transmiterea datelor către minister) s-au considerat drept cercetare de top doar articolele Thomson Reuters din zonele roșie și galbenă (care nu acoperă deloc SU) și articolele ERIH International 1 și International 2 (în condițiile în care acestea acoperă o mică parte a SU, dar și în condițiile în care ERIH a reprezentat un eșec asumat de European Foundation în 2011, când a sistat evaluările.[25]) La evaluarea universităților din 2015 s-a luat în

[23] A se vedea Thomas Docherty, *op. cit.*, p. 50.

[24] Dragoş Ciuparu, în Arleen Ionescu, Alexander Baumgarten, Dragoş Ciuparu, Petre T. Frangopol, Daniel Funeriu, Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 83.

[25] Atunci când a pornit ERIH (The European Reference Index for the Humanities), scopul acestui index a fost de a evidenția cercetarea de calitate din domeniul științelor umaniste. Au fost evidențiate următoarele domenii: antropologie, arheologie, artă, arhitectură și istoria design-ului, studii clasice, studii de gen, istoria și filosofia științei, istorie, lingvistică, literatură, muzică și muzicologie, pedagogie și științele educației, filosofie, psihologie, studii religioase și teologie. Diana Hicks și Jian Wang au identificat 5,197 reviste în ERIH, dintre care 3,942 existau și în

calcul și indicele Hirsch, deși mai mulți specialiști au demonstrat că acesta nu indică calitatea pentru SSU.[26] S-au ignorat cu desăvârșire cărțile și capitolele de carte care sunt în fapt atât de relevante pentru majoritatea SSU.

Cercetătorii din SU sunt adesea priviți ca niște elite care nu produc nimic fizic, care nu mai au ce căuta în societatea progresului tehnologic. În ultimii ani, am aflat cu toții cu ce eforturi se străduiesc universitățile (nu doar cele românești, ci universitățile din aproape întreaga lume) să își mențină secțiile umaniste. Am aflat cu toții cum s-au închis departamente de filosofie în Marea Britanie sau departamente umaniste în Japonia, cum specialiști de renume mondial au rămas șomeri, pentru că societatea (reprezentată de agenții de evaluare a calității cercetării științifice) nu mai are nevoie de serviciile lor. În sfârșit, marginalizarea SSU se datorează și lipsei de comunicare între cercetătorii din aceste domenii care nu reușesc să stabilească o agendă comună la nivel mondial, lucru care nu se poate spune și despre România, pentru că începând cu 2011, singurele domenii ale căror publicații științifice și edituri au fost evaluate de CNCS au fost SSU.

Atunci când colega noastră de la Universitatea Grenoble Alpes, Ioana Galleron, a propus la nivel european proiectul COST *European Network for Research Evaluation in the Social Sciences and the Humanities*, toți cei care am participat la scrierea proiectului am gândit că SSU trebuie să fie ajutate, dar trebuie să se ajute și ele însele. Participanții la proiect sunt universitari din domeniile SSU, formatori de politici de evaluare şi executanți (evaluatori) care şi-au asumat o agendă comună care să acopere modul în care SSU sunt evaluate în treizeci de țări europene, participante în proiect. Obiectivul proiectului este acela de a îmbunătăți procedurile de evaluare prin luarea în considerare a varietăţii şi a bogăției cercetării din domeniile SSU, pentru a demonstra că ele adaugă valoare societății. De asemenea, intenționăm să ajutăm cercetătorii din aceste domenii să participe la schimburi de experiență asupra evaluării în țările lor de origine pentru a evita fragmentarea în evaluare. În cei patru ani ai proiectului se vor realiza: relaționarea dintre cei evaluați şi evaluatori, formatori de politici de

---

Ulrich. (Diana Hicks, Jian Wang, „Towards a Bibliometric Database for the Social Sciences and Humanities", School of Public Policy Georgia Institute of Technology, aprilie 2009, http://works.bepress.com/diana_hicks/18, 6.)

[26] A se vedea și articolul lui Adrian Papahagi, „Tăiați-i salariul lui Umberto Eco! (Despre aberația Hirsch în universitatea românească)", care discută ironic faptul că indicele Hirsch al acestui cercetător redutabil este 2. (http://www.hotnews.ro/stiri-opinii-19662700-taiati-salariul-lui-umberto-eco-despre-aberatia-hirsch-universitatea-romaneasca.htm).

evaluare, o bază de date care să conțină modalitățile de evaluare a SSU din toate țările participante şi o strategie de evaluare a SSU la nivel european.

Proiectul pornește de la premisa că SSU se află actualmente într-o perioadă de tranziție, pentru că, pe de o parte, ele atrag în continuare un număr relativ mare de studenți, produc cercetare de înaltă ținută internațională și contribuie în mod semnificativ la viabilitatea financiară a sistemului academic european, însă, pe de altă parte, se luptă să se adapteze la sistemele de evaluare care nu le respectă nici aspirațiile, nici tematica de cercetare.[27] Impactul economic direct care pare a fi noua grilă de evaluare a ceea ce este „bine" pentru societate nu este atins de toate SSU. Publicațiile din SSU nu sunt indexate în mod frecvent în bazele de date considerate la nivel global cele mai valoroase, respectiv Thomson Reuters și Scopus. Evaluările instituționale internaționale de tipul ARWU (Shanghai) nu țin cont de producția științifică din domeniul SSU. Pe de altă parte, din cauza eterogenității acestor domenii, folosirea criteriilor bibliometrice care sunt atât de relevante pentru domeniile tehnice sau cel al medicinei nu reușește să spună foarte mult despre SSU. Criteriul citărilor pentru SU nu este valid în comparație cu celelalte domenii, dar faptul că cercetători remarcabili nu au citări Thomson Reuters nu înseamnă că ceea ce au scris este de proastă calitate. Thomson Reuters contabilizează doar citările din propriile reviste, iar SU au aproximativ de 5 ori mai puține reviste indexate decât științele exacte. În plus, revistele din SU indexate în Thomson Reuters în baza de date *Arts and Humanities* nu au nici scor de influență, nici factor de impact. Scopus a fost creat chiar cu scopul de a face competiție lui Web of Knowledge, însă, din nou, acesta indexează foarte puține reviste din domeniile SSU.

Google Scholar nu are o procedură transparentă și nu se construiește pe date structurate corect, cu alte cuvinte, în loc să conțină referințele exacte, se bazează pe o modalitate de contabilizare a citărilor prin care s-a ajuns la situația hilară în care autorul cel mai faimos să fie „I. Introduction"[28]. Mai mult, în momentul în care aceste citări au început să conteze, diverși

[27] Toate datele despre obiectivele, descrierea și acțiunile proiectului sunt prevăzute în *Memorandum of Understanding for the Implementation of the COST Action „European Network for Research Evaluation in the Social Sciences and the Humanities" (ENRESSH) CA 15137*, semnat la Bruxelles la data de 30 octombrie 2015. Actuala prezentare aduce în prim-plan acele elemente pe care le-am considerat esențiale despre proiect și problemele cu care se confruntă SSU la acest moment.

[28] A se vedea Diana Hicks, Jian Wang, „Towards a Bibliometric Database for the Social Sciences and Humanities", p. 9.

„cercetători” au reușit să strângă din autocitări și din citările de tip suveică sute de puncte, care în realitate nu sunt decât rezultatul unei fraude greu de imaginat.[29]

Baza de date ERIH (European Reference Index for the Humanities) a reușit să indexeze o serie de reviste și să le clasifice în trei tipuri de publicații: International 1 (cu un mare impact global asupra cercetării, asimilate și în România în 2015 cu articolele ISI din zona roșie), International 2 (cu un impact mediu asupra cercetării, asimilate în România în 2015 cu articolele ISI din zona galbenă) și National (unde sunt indexate mai mult reviste care publică cercetarea ce se adresează unei comunități locale și unde limbile în care se publică sunt în general altele decât limba engleză). Este evident că publicațiile care sunt în altă limbă decât engleza sunt adeseori desconsiderate.

Din cauza acestor probleme, țări precum Olanda și Marea Britanie au adoptat un sistem calitativ de evaluare a cercetării. Standard Evaluation Protocol din Olanda a analizat procesul de *peer review*, diverși indicatori bibliometrici, precum și un sistem al indicatorilor de calitate (testat la Institutul Academic Meertens și la Institutul de Cercetare pentru Studiul Culturii de la Universitatea din Groningen).[30] În octombrie 2009 s-a înființat un comitet, Committee on Quality Indicators in the Humanities, care a realizat un inventar la nivel internațional al metodelor de evaluare a calității existente pentru SU. Pe baza acestui sondaj și după consultarea factorilor decizionali din sectorul umanist, s-a stabilit o serie de indicatori calitativi care au fost testați empiric. Raportul final a scos la iveală faptul că din punct de vedere metodologic, datele rezultate din evaluarea calității cercetării produse de SU nu sunt la fel de robuste ca în cazul științelor exacte și sunt mai complicat de colectat. Însă digitalizarea proceselor primare de cercetare și modul în care evaluatorii interacționează pot aduce beneficii stabilirii unor indicatori calitativi. Ambele instituții au sesizat faptul că SU contribuie la ceea ce sociologul francez Pierre Bourdieu a numit „capital cultural”

[29] A se vedea și cazul celebru al românului care a reușit să păcălească Google Scholar (https://scholarlyoa.com/2015/01/20/did-a-romanian-researcher-successfully-game-google-scholar-to-raise-his-citation-count/).

[30] Toate datele prezentate despre evaluarea calității cercetării științifice din Olanda apar în *Quality indicators for research in the humanities*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Interim Report by the Committee on Quality Indicators in the Humanities, Amsterdam, May 2011. Actuala prezentare menționează punctele-cheie ale raportului, cu mare relevanță pentru evaluarea științelor umaniste.

(cunoaștere, competențe, educație) și au avut în vedere și contribuția SU la dezbaterile publice.

Concluziile raportului au fost că un sistem de indicatori calitativi trebuie să cuprindă atât producția de cercetare (*output indicators*) cât și indicatori referitori la recunoașterea științifică (*esteem indicators*). [31] Sistemul de indicatori calitativi trebuie să fie suficient de larg pentru a evalua corect nu doar calitatea producției științifice, ci și relevanța acesteia pentru societate (ceea ce numesc englezii *impact*); totodată sistemul trebuie să fie suficient de flexibil încât să se poată adapta diverselor contexte specifice fiecărui domeniu și să fie deschis revizuirii permanente și în pas cu procesul digitizării cercetării.

Diversitatea cercetării din domeniile SU impune limite în aplicarea indicatorilor bibliometrici, necesitând indicatori calitativi mai variați care trebuie să cuprindă practicile de cercetare și cultura publicațiilor dintr-un domeniu. Întrucât limbile în care se publică în aceste domenii sunt foarte diversificate și modalitățile de diseminare a cercetării în media diferă esențial, există foarte multe publicații care rămân în afara celor foarte vizibile.

Au fost puse în balanță avantajele și dezavantajele sistemului de evaluare cu *peers* și s-a considerat că pot exista preferințe pentru un anumit tip de cercetare, precum și tendința de a favoriza cercetarea care se înscrie în paradigmele existente, în care cercetarea interdisciplinară nu-și găsește locul. Lipsa unei comunități științifice suficient de numeroase îi poate crea evaluatorului ideea că va deveni evaluat la rândul său, prin urmare acesta va scrie un raport pozitiv, sperând că va avea parte de un tratament similar (*false positive judgment*).[32] Desigur, eventualele conflicte de interese pot duce la întârzierea unui răspuns din partea evaluatorului care dorește să publice el primul descoperiri asemănătoare, ceea ce olandezii au numit *false negative judgment*. Evaluatorii pot favoriza munca cercetătorilor deja recunoscuți (cunoscut la nivel internaţional ca *the Matthew effect*: „For unto every one that hath shall be given, and he shall have abundance: but from him that hath not shall be taken away even that which he hath.” (Matthew 25:29).[33] Procedurile netransparente de selectare a evaluatorilor pot duce la

[31] *Ibidem,* p. 21.
[32] *Ibidem,* p. 30.
[33] *Apud* Merton, în *op. cit.,* p. 31. Citatul din *Biblie* este „Că tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce i se pare că are.” Evaluatorii nu au ținut seamă de faptul că în *Biblie* gestul stăpânului față de sluga cu

manipulare, condiții în care aceștia sunt incapabili să evalueze calitatea impactului operei analizate asupra societății. Mai mult, stresul competițiilor are ca efect presiunea asupra anumitor evaluatori de a realiza un raport cât mai repede.

REF (Research Excellence Framework) din Anglia, continuarea RAE (Research Assessment Exercise, 2008), a evaluat publicațiile științifice produse de universitari în perioada 2009-2013 prin care sunt evaluate patru publicații semnificative produse de un universitar în cinci ani, indiferent dacă acestea sunt articole, cărți de autor sau editate, capitole de carte, ediții critice, monografii, operă de creație, traduceri, chiar și baze de date, urmărindu-se rigoarea, originalitatea și semnificația științifică a respectivelor publicații. Un nou REF urmează pentru perioada 2014-2019. Se dau note de la 1 la 4, cu următoarea semnificație: universitățile care primesc nota 4 primesc cea mai mare finanțare, cele care primesc nota 3 sunt finanțate, iar cele care primesc 2 nu sunt finanțate, fiind doar recunoscute. Nota 1 înseamnă doar recunoaștere națională.[34] Admirat din exterior ca un sistem care nu pune deloc accentul pe cantitate, ci doar pe calitate, REF este totuși extrem de criticat din interior, cartea lui Docherty prezentată succint în prima parte a articolului fiind, de altfel, și un răspuns la acest exercițiu de evaluare care a reușit să pună o presiune extrem de mare asupra universitarilor din Anglia. O discuție extinsă asupra acestei tematici ar putea face obiectul unui articol separat.

Franța a încercat pentru o vreme să stea deoparte de curentul general european din problemele educației. Exemplul pe care Geoffrey Williams și Ioana Galleron îl dau în studiul „Bottom Up from the Bottom: A New Outlook on Research Evaluation for the SSH in France" este acela că Franța nu a participat la colecționarea de date despre universitățile europene (EUMIDA) în 2010[35]. Williams și Galleron au subliniat de asemenea că, din

---

un singur talant nu apare ca nedreptate, ci ca act de justiție pentru viclenia sa. Îi mulțumesc colegei mele lector dr. Loredana Netedu pentru că mi-a atras atenția asupra acestei discordanțe între principiul enunțat și exemplul dat de olandezi.

[34] Prezentăm și modalitatea de evaluare de la sursă: 4* (world-class) = top funding, 3* (internationally excellent) = funded, 2* (internationally recognised) = unfunded, 1* (nationally recognised) = unfunded, U/C (unclassified: below the required standard or not research).

[35] Geoffrey Williams, Ioana Galleron, „Bottom Up from the Bottom: A New Outlook on Research Evaluation for the SSH in France", în Michael Ochsner, Sven E. Hug și Hans-Dieter Daniel (ed.), *Research Assessment in the Humanities*:

cauza rezultatelor foarte slabe ale universităților franceze din Top Shanghai[36], în timpul președinției lui Nicolas Sarkozy (2007-2012) politicile educaționale s-au schimbat radical, în sensul de a crea zece universități și institute de cercetare de top în Franța cu scopul de a aduce progresul în educație și de a propune proiecte pentru competițiile internaționale majore. Legea cunoscută sub numele de „loi ESR" a înlocuit-o pe cea numită „loi LRU" din 2008 fără schimbări majore, în ciuda dezamăgirii stângii care a preluat puterea și care dorea o întoarcerea la *status quo ante*.[37] O situație oarecum similară s-a înregistrat în România odată cu revenirea la putere a stângii în 2012, când, chiar și cu toate schimbările negative la Legea Educației Naționale nr. 1/2011, criteriile de promovare pe posturi de profesori și conferențiari și-au menținut în bună parte obligativitatea vizibilității internaționale. O agenție similară CNCS-ului din România, respectiv AÉRES (Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur), a fost creată în 2007 în Franţa pentru a evalua universitățile și institutele de cercetare la nivelul predării, al cercetării, al școlilor doctorale și acela al instituțiilor în ansamblu. Două până la patru publicații de top[38], ceea ce francezii numesc „productions de rang A", într-o perioadă de patru ani îi aduc cercetătorului eticheta de „produisant". Similar cu ceea ce s-a întâmplat în România în 2011 și în 2012, când CNCS-ul a alcătuit liste de reviste academice și edituri (clasificate A, B sau C, în timp ce nenumărate publicații care au participat la competiție au rămas fără calificare), AÉRES a desemnat ce este A, B și C, corespunzând reputației internaționale, naționale sau limitate. După cum punctează Willliams și Galleron, chiar dacă listele s-au schimbat în urma criticilor venite din comunitatea academică, „însăși inclusivitatea titlurilor din colecție este în conflict cu pretenția că producția științifică este de top."[39] În plus, anumite domenii nu se regăsesc pe acele liste, exemplul cel mai relevant fiind acela al literaturii și al limbii franceze. Chiar dacă evaluarea din Franța are multe legături cu cea făcută de CNCS pentru SU, în România situația a fost inversată (în 2011 doar publicațiile din

---

Towards Criteria and Procedures, Springer International Publishing, Cham, 2016, p. 182.

[36] AEF Shanghai, „«La France seule est responsable du résultat mitigé qu'elle obtient», estime Edouard Husson", Dépêche nr. 186447, Paris, 2013, http://www.aef.info/enseignement-recherche.

[37] Geoffrey Williams, Ioana Galleron, *op. cit.*, p. 182.

[38] Aici Ioana Galleron și Geoffrey Williams fac comentariul justificat asupra modului aleatoriu în care acest număr a fost stabilit.

[39] Geoffrey Williams, Ioana Galleron, *op. cit.*, p. 187.

SU au fost evaluate, la celelalte comisii de științe exacte, medicină, neexistând consens și renunțându-se la o nouă clasificare). Problema acestui tip de evaluare, atât în Franța cât și în România, se leagă de faptul că, odată evaluate publicațiile, nimeni nu analizează și articolul cercetătorului. Se pune întrebarea cum i se poate acorda un calificativ cuiva doar pentru că a publicat într-o anumită revistă, fără a se cântări calitatea a ceea ce a publicat.

În Italia, în perioada 2012-2014, s-a realizat un exercițiu pentru Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN) prin care toate revistele științifice în care italienii au publicat între 2002 și 2012 au fost clasificate de ANVUR (Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca).[40] Alte țări care au creat o bază de date națională a cercetării sunt Belgia (Flandra)[41], Norvegia și Danemarca (The Norwegian Association of Higher Education Institutions a dezvoltat o bază de date națională cuprinzând detaliile bibliografice ale tuturor publicațiilor relevante din toate domeniile).

Din succinta prezentare a diverselor sisteme, observăm multe similarități în toată această varietate de soluții. Reiese că, dacă la nivel european, fiecare țară ar învăța din ce au făcut altele bine și ar renunța la acele criterii care nu sunt nici obiective și nici relevante, s-ar putea înregistra progrese remarcabile. Avem speranța că prin proiectul nostru vom contribui într-o bună măsură la o uniformizare și că ne vom și convinge decidenții la nivel politic să implementeze propunerile cu care vom veni la finalizarea proiectului în 2019.

Bibliografie

AEF Shanghai, „«La France seule est responsable du résultat mitigé qu'elle obtient», estime Edouard Husson", Dépêche nr. 186447, Paris, 2013, http://www.aef.info/enseignement-recherche.

[40] Andrea Bonaccorsi, Tindaro Cicero, Antonio Ferrara, Marco Malgarini, „Journal ratings as predictors of articles quality in Arts, Humanities and Social Sciences: an analysis based on the Italian Research Evaluation Exercise", în *F1000Research* 2015, 4:196, p. 6.

[41] Pentru o excelentă analiză a evaluării științelor sociale și umaniste, vezi L.B. Truyken L.B. Ossenblok, Frederik T. Verleysen, Tim C.E. Engels, „Co-authorship of journal articles and book chapters in the Social Sciences and Humanities (2000-2010)", în *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 65.5, 2014, pp. 882-897.

Bonaccorsi, Andrea; Cicero, Tindaro; Ferrara, Antonio; Malgarini, Marco, „Journal ratings as predictors of articles quality in Arts, Humanities and Social Sciences: an analysis based on the Italian Research Evaluation Exercise", *F1000Research*, nr. 4/196, 2015, pp. 1-7.

„Did A Romanian Researcher Successfully Game Google Scholar to Raise his Citation Count?", https://scholarlyoa.com/2015/01/20/did-a-romanian-researcher-successfully-game-google-scholar-to-raise-his-citation-count/.

Docherty, Thomas, „The Unseen Academy", în *Times Higher Education*, 10 noiembrie 2011, p. 38.

Docherty, Thomas, *For the University: Democracy and the Future of the Institution*, Bloomsbury, London, 2011.

Fleming, Paul, *Exemplarity and Mediocrity: The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

Garaiman, Roxana, „Academiile de întreținuți", 03.03.2016, disponibil la https://pressone.ro/academiile-de-intretinuti/.

Hicks, Diana; Wang, Jian, „Towards a Bibliometric Database for the Social Sciences and Humanities", School of Public Policy, Georgia Institute of Technology, March 2009, Consultative Stakeholder Workshop, Brighton, UK, disponibil la http://works. bepress.com/diana_hicks/18.

Ionescu, Arleen; Baumgarten, Alexander; Ciuparu, Dragoş; Frangopol, Petre T.; Funeriu, Daniel; Tismăneanu, Vladimir, „Apologia de Mediocritate", *Word and Text – A Journal of Literary Studies and Linguistics*, 3.2, 2013, pp. 65-86.

Ionescu, Arleen, *Romanian Joyce: From Hostility to Hospitality*, Peter Lang, Frankfurt am Main and New York, 2014.

Maci, Mihai, *Anatomia unei imposturi. O școală incapabilă să învețe*, Prefață de H.-R. Patapievici, Editura Trei, București, 2016.

Memorandum of Understanding for the Implementation of the COST Action „European Network for Research Evaluation in the Social Sciences and the Humanities" (ENRESSH) CA 15137, Bruxelles, 30 octombrie 2015.

Ossenblok, Truyken L.B.; Verleysen, Frederik T.; Engels, Tim C.E., „Co-authorship of journal articles and book chapters in the Social Sciences and Humanities (2000-2010)", în *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 65.5, 2014, pp. 882-897.

Papahagi, Adrian. „Tăiaţi-i salariul lui Umberto Eco! (Despre aberația Hirsch în universitatea românească", http://www.hotnews.ro/stiri-opinii-19662700-taiati-salariul-lui-umberto-eco-despre-aberatia-hirsch-universitatea-romaneasca.htm.

Popescu, Alice, *O socio-psihanaliză a realismului socialist*, Editura Trei, București, 2009.

Quality indicators for research in the humanities, Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Interim report by the Committee on Quality Indicators in the Humanities, May 2011.

Readings, Bill, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

Williams, Geoffrey; Galleron, Ioana, „Bottom Up from the Bottom: A New Outlook on Research Evaluation for the SSH in France", în Michael Ochsner, Sven E. Hug și Hans-Dieter Daniel (ed.), *Research Assessment in the Humanities*: *Towards Criteria and Procedures*, Springer International Publishing, Cham, 2016.

Ovidiu Gherasim-Proca

STATUL NEOLIBERAL ŞI MISIUNEA PUBLICĂ A ŞTIINŢELOR SOCIO-UMANE ÎN VREMURI DE CRIZĂ

„Innovation is not simply a technical matter but rather one of understanding how people and societies work, what they need and want."

Fareed Zakaria

Cât valorează cunoașterea socio-umană?

Când Fareed Zakaria, în cea mai recentă lucrare a sa, deplângea atacul concertat al decidenților politici americani împotriva educației liberale, nu făcea nimic altceva decât să constate efectele indirecte ale crizei de luciditate politică ce a apărut odată cu imensele dezechilibre economice și sociale aduse de criza financiară globală.[1] Confruntați cu cereri din ce în ce mai presante de a interveni în sprijinul oamenilor de afaceri, politicienii au doar de câștigat din restructurarea după criterii contabile a investiției publice în cunoaștere. Diminuarea acelor cheltuieli publice care nu se îndreaptă direct către susținerea „pieței libere" oferă cele mai facile mijloace de a compensa deficitele financiare naționale. Științele socio-umane, spiritul critic și valorile umaniste au doar de pierdut. Politologul american exemplifică această tendință cât se poate de convingător. „Este un interes vital al statului să aibă mai mulți antropologi?", se întreba retoric guvernatorul statului Florida, grăbindu-se apoi să răspundă negativ. Însuși președintele Barack Obama spunea într-un discurs din 2014 că oamenii pot face mai mult în domeniul producției tehnice calificate decât în cel al istoriei

[1] Fareed Zakaria, „Why America's obsession with STEM education is dangerous", în *The Washington Post*, 26 martie 2015.

artei.[2] Astfel de considerații apar din ce în ce mai frecvent. Mai mult decât atât, ele sunt uneori însușite, fără niciun fel de judecată critică, de reprezentanții instituțiilor academice.

Oricine va răsfoi lucrarea citată mai sus va constata că există argumente serioase în favoarea ideii că avansul tehnologic și economic al Statelor Unite se datorează tocmai investițiilor în cunoașterea socio-umană. La fel, contrazicând locuri comune și clișee notorii, există studii temeinice care arată că intervențiile publice, nu doar interesul privat, stau la baza progresului tehnico-științific generat de instituțiile academice americane. Urmărind statisticile inovației în Statele Unite, dacă cineva dorește să găsească acea „epocă de aur" a creativității antreprenoriale, când sectorul privat inova fără intervenția statului, atunci trebuie să se întoarcă în timp până la cel de-al Doilea Război Mondial.[3] În plus, „educația pentru profit" nu poate ține locul „educației pentru democrație". Doar instruirea și cercetarea socio-umană formează abilitatea de a evita capcanele ideologiei și ale conformismului. Recunoașterea diversității, respectul față de cetățenia democratică și demnitatea umană nu vin de la sine.[4]

Totuși, nu numai în Statele Unite politicile publice destinate susținerii învățământului universitar, culturii savante sau cercetării științifice sunt călăuzite de o înțelegere din ce în ce mai îngustă a nevoilor sociale, de acel tip de concepție managerială ce caută neîncetat rezultatele ușor de tradus în limbajul economic standardizat al „competitivității", „productivității" și „performanței". În ultimii ani, personalități și grupuri academice prestigioase au semnalat efectele negative ale crizei economice asupra valorilor universitare. Presiunea politicilor orientate spre „austeritate", încercarea guvernelor de a se degreva treptat de responsabilitatea administrării serviciilor publice și discursul simplificator ce

---

[2] Fareed Zakaria, *In Defense of a Liberal Education*, W. W. Norton & Company, New York, 2015, p. 19. Cu mult timp înainte, președintele României formula o evaluare chiar mai drastică: „De tinichigii și mecanici avem nevoie. Noi facem filosofi, și ăia neintegrabili în câmpul muncii" (Redacția „Gândul", „«Premierul» Băsescu scrie și programa școlară: «De tinichigii și mecanici avem nevoie. Noi facem filosofi, și ăia neintegrabili în câmpul muncii»", *Gandul.info*, 14 iunie 2009).

[3] Fred Block, Matthew R. Keller, *Where Do Innovations Come From? Transformations in the US National Innovation System, 1970-2006*, Information Technology & Innovation Foundation, 2008, p. 16. A se vedea și Fred Block, Matthew R. Keller, *State of Innovation: The U.S. Government's Role in Technology Development*, Paradigm Publishers, Boulder, CO, 2011.

[4] Martha Craven Nussbaum, *Not for profit: why democracy needs the humanities*, The public square book series, Princeton University Press, Princeton, N.J, 2010.

recomandă adaptarea educației universitare la „nevoile pieței” tind să reducă în mod artificial valoarea cunoașterii socio-umane. Diverse dispozitive ideologice managerial-antreprenoriale, specifice viziunii neoliberale despre rolul statului în societate, reformulează misiunea publică a universității în conformitate cu principii exogene. Impactul discursului neoliberal și al reformelor pe care le însoțește nu este unul neglijabil. Dimpotrivă, el antrenează modificări substanțiale în organizarea instituțiilor academice.[5] Cele mai ușor de recunoscut dintre acestea se referă la reconsiderarea scopurilor și scăderea generală a finanțării publice pe măsură ce universitățile sunt privite din ce în ce mai mult ca parte a unei piețe concurențiale globale de servicii, în care statutul „non-profit” este doar formal, iar referirile la interesul public în cadrul statului național devin periferice.

Aceste transformări riscă să diminueze prezența educației umaniste în sfera publică exact atunci când este mai mare nevoie de ea. Confuzia etică, xenofobia, rasismul, conflictele sociale, negarea demnității umane și a valorilor democratice nu pot fi combătute prin instrumente mecanice de eficientizare a producției de literatură științifică. Topurile internaționale ale universităților nu reflectă în mod necesar succesul educațional. Dezechilibrele globale, reacțiile extreme și panica socială care le însoțesc nu pot fi înțelese fără teoretizarea locală a problemelor ardente, fără combaterea inechității, reimaginarea unui nou spațiu public umanist, ștergerea separațiilor artificiale între științele umaniste, științele sociale și disciplinele artistice. Doar redescoperirea vocației comune a științelor sociale și umaniste poate conduce către restabilirea echilibrelor indispensabile.[6] În acest context, misiunea publică a universităților nu poate fi concepută independent de necesitatea susținerii valorilor sociale fundamentale ce refuză logica

[5] R. Lave, P. Mirowski, S. Randalls, „Introduction: STS and Neoliberal Science”, în *Social Studies of Science*, vol. 40, nr. 5, 2010, p. 665.

[6] Conceptul de „stiințe socio-umane” este folosit în cuprinsul acestor pagini ca o aproximare a aceluia mai larg, consacrat de tradiția anglo-saxonă, de „arte liberale” (*liberal arts*), cu care este uneori identificat. În general, educația liberală se referă la învățarea fără scop strict utilitar, la acel tip de educație ce urmărește emanciparea intelectuală. Științele sociale și umaniste (*social sciences and humanities*) împărtășesc o misiune comună, regăsindu-se ca atare în cele mai recente documente de politică publică ale Uniunii Europene (*cf.* European Commission, Directorate-General for Research and Innovation, *Integration of social sciences and humanities in Horizon 2020 participants, budget and disciplines: monitoring report on SSH-flagged projects funded in 2014 under the societal challenges and industrial leadership*, EUR-OP, Luxembourg, 2015).

monetizării. Doar înțelegerea critică a statului neoliberal poate contribui la conservarea libertății academice, la consolidarea prestigiului universitar.

Întrebarea „cât valorează cunoașterea socio-umană?" este de fapt doar un nonsens înșelător, având aparența unei întrebări legitime. Dar nu are un răspuns. Nu există răspunsuri afirmative corecte la întrebări greșite. Ea evidențiază premisele implicite ale discursului neoliberal despre valoarea cunoașterii, așteptările nerezonabile de traducere în termeni cantitativi a beneficiilor sociale pe care aceasta le aduce cu sine. Aceste beneficii sunt din ce în ce mai dificil de recunoscut tocmai pentru că nu se potrivesc etalonului inadecvat ce li se aplică. Profesioniștii științelor sociale și umaniste știu că valoarea la care ne referim este incomensurabilă. Este important să se întrebe însă mai întâi de unde provin neînțelegerile cu privire la acest subiect.

Criza universității

Deși spectrul crizei financiare pare mai puțin amenințător, prezența sa rămâne vizibilă în politicile încrâncenate de restrângere a cheltuielilor publice destinate educației superioare. Nu cu mult timp în urmă, pentru a face economii, Universitatea din Helsinki renunța la cursurile de limbă japoneză inițiate cu 20 de ani în urmă. După amplele proteste ale studenților, care au însoțit restrângerea drastică a finanțării învățământului universitar din Finlanda începând cu anul 2015, această știre nu este surprinzătoare. Șocurile economice repetate, restrângerea comerțului cu Rusia și creșterea cheltuielilor pentru apărare au fost invocate, indirect, drept cauze ale „reformei"[7].

În vara anului 2015 o știre neverosimilă venea tocmai din îndepărtata Japonie, țara roboților și a dispozitivelor electronicelor de bună calitate. Ministrului educației, Hakubun Shimomura, ceruse universităților naționale ce includeau departamente de științe sociale și umaniste să desfășoare o serie de reforme manageriale care ar fi urmat să ducă la comasarea sau suprimarea secțiilor cu acest profil. Menționând criza demografică cronică prin care trece Japonia și nevoia de creștere a calității cercetării științifice în cadrul universităților (sic!), directiva ministerială cerea instituțiilor vizate să ia măsuri în scopul de a desființa anumite secții sau de a le converti către „domenii care răspund mai bine nevoilor

[7] Jan Petter Myklebust, „Universities face drastic cuts and tuition fees", în *University World News*, nr. 370, 6 iunie 2015.

societății”[8]. Să fi fost Japonia atât de înapoiată? Greu de crezut. Totuși agenția de presă Xinhua raporta în 2015 faptul că pentru prima oară China a surclasat Japonia în prima poziție a unuia dintre topurile universităților, așa că guvernul Abe și-a fixat obiective ambițioase: intrarea a zece dintre universitățile naționale în topul primelor o sută, pe parcursul unei singure decade.[9]

Când știrea a ajuns în jurnalele importante de limbă engleză din Occident, semnalele îngrijorătoare au devenit sumbre. În luna septembrie se vorbea despre mai bine de 50 de universități care ar urma să-și restrângă sau să-și închidă departamente de științe sociale și umaniste.[10]

Confruntat cu protestele vehemente ale grupurilor academice din întreaga lume, oficialii guvernului Abe au fost nevoiți să retracteze, acuzând o nefericită neînțelegere. Dar cu siguranță nu a fost o neînțelegere întâmplătoare. Crize asemănătoare au avut loc și în câteva state din Europa. În Marea Britanie studenții și profesorii au acuzat transferul poverii crizei financiare către studenți, în timp ce o nouă clasă de tehnocrați foarte bine plătiți „reformează” instituțiile academice pentru a le orienta spre domenii tehnice, „mai profitabile”.[11] În Olanda mișcările de protest nu au fost declanșate de creșterea taxelor și de creditele de studiu, ci de efectele negative ale deciziilor manageriale ce au angajat Universitatea din Amsterdam în investiții financiare nerentabile. Universitatea din Amsterdam are statutul de universitate publică, dar reformele guvernamentale petrecute în Olanda începând cu 1995 au făcut din universități mari consumatori de „produse bancare”. Universităților și altor instituții de interes public li s-au delegat, după model anglo-saxon, administrarea liberă a proprietății imobiliare. Managerii, din ce în ce mai des specialiști în tranzacții financiare

[8] Statement of the Executive Board of Science Council of Japan, „On the Future Direction of the University: In Relation to the Departments/Graduate Schools of Teacher Training and Humanities and Social Sciences”, Statement of the Executive Board of Science Council of Japan, http://www.scj.go.jp/en/pdf/kohyo-23-kanji-1e.pdf, consultat la 12 decembrie 2015.

[9] Takamitsu Sawa, „Humanities under attack”, în *The Japan Times*, 23 august 2015.

[10] Alex Dean, „Japan’s humanities chop sends shivers down academic spines”, în *The Guardian*, 26 septembrie 2015; John W. Traphagan, „The Japanese Government’s Attack on the Humanities and Social Sciences”, în *The Diplomat*, 26 septembrie 2015.

[11] Alex Preston, „The war against humanities at Britain’s universities”, în *The Guardian*, 29 martie 2015; Letters, „Let UK universities do what they do best – teaching and research”, în *The Guardian*, 6 iulie 2015.

decât profesioniști ai cunoașterii, au fost motivați să ia decizii pe baza unei „abordări comerciale" a proprietăților imobiliare.[12]

Evident, beneficiile aduse pieței imobiliare s-au dovedit a fi, în final, dăunătoare din perspectiva comunității academice. Protestul din 2015 împotriva programului de austeritate a fost ocazionat de intenția conducerii universității de a înstrăina o clădire destinată studenților în științe umaniste. Ea ar fi urmat să devină hotel. Dar motivele nemulțumirilor erau mai profunde. Reformele recomandate de teoria „noului management public" și aplicate perseverent în ultimele decenii au transformat universitatea într-o afacere ambiguă, în care consiliile de administrație contează mai mult decât activitatea academică a studenților și profesorilor, stabilind regulile de sus în jos, într-o manieră străină de interesele legitime ale comunității academice. Studenții cereau o „nouă universitate" în care consiliile academice să aibă atribuții decizionale mai importante, să existe proceduri de decizie mai democratice și transparență financiară, să se organizeze referendumuri pentru adoptarea deciziilor importante, să fie împiedicat abuzul de contracte de muncă cu durată determinată.[13]

Procesul includerii în piața financiară globală a bunurilor culturale cu vocație publică are o geografie complicată.[14] Evident, expunerea serviciilor educaționale față de eșecurile piețelor financiare nu este inevitabilă. Însă includerea organizațiilor non-profit în circuitul investițiilor comerciale ascunde uneori și capcane de altă natură, mult mai dificil de anticipat decât investițiile financiare riscate. În 2011, Universitatea Harvard era unul dintre cei mai mari proprietari de terenuri împădurite din România, deținute prin intermediul acțiunilor unui fond de investiții.[15] Nu cu mult timp în urmă, celebra instituție de învățământ era nevoită să renunțe la această afacere din pricina unui scandal de corupție. Vânzarea terenurilor împădurite

[12] Ewald Engelen, Rodrigo Fernandez, Reijer Hendrikse, „How Finance Penetrates its Other: A Cautionary Tale on the Financialization of a Dutch University", în *Antipode*, vol. 46, nr. 4, 1 septembrie 2014.
[13] Jonathan Gray, „Dutch student protests ignite movement against management of universities", în *The Guardian*, 17 martie 2015.
[14] Ewald Engelen, Martijn Konings, Rodrigo Fernandez, „Geographies of financialization in disarray: the Dutch case in comparative perspective", în *Economic Geography*, vol. 86, nr. 1, 2010.
[15] Ioana David, „US Harvard university, biggest forest owner in Romania", în *Ziarul Financiar*, 27 aprilie 2011.

către IKEA este însă grevată de numeroase suspiciuni de ilegalitate.[16] Un comunicat de presă al grupului Responsable Investment at Harvard Coalition, datat ianuarie 2013, arăta că unul dintre managerii săi din România era acuzat de comiterea unor infracțiuni. Direcția Națională Anticorupție ceruse chiar arestarea acestuia pentru spălare de bani și luare de mită.[17]

„Universitățile antreprenoriale" își asumă riscuri speculative de natură economică pe care nu au mijloacele de a le gestiona. Uneori se pot angaja în activități ilegale care duc la pierderi bănești și, mai grav, la pierderi de prestigiu. Activitățile cu vocație publică, de tipul învățământului universitar, nu pot fi asociate cu ușurință activităților comerciale aducătoare de profit. Iar dacă această alăturare ne pare actualmente firească, este limpede că însuși etosul universitar s-a transformat. Criza universității este doar simptomul unei crize mai profunde, criza conștiinței academice.

Statul neoliberal și criza conștiinței academice

Încercând să contribuie la compensarea deficitului național de cultură științifică, The American Association for the Advancement of Sciences propunea în 1990 ca învățământul științific să dezvolte o abordare multidisciplinară inspirată de educația liberală.[18] Din perspectiva propusă de raportul grupului de lucru înființat în acest scop rezulta că științele naturii pot beneficia de abordările ce caracterizează științele socio-umane. Exercițiul cunoașterii oferă unei persoane educate nu numai informații, ci și abilitatea sau înclinația de a o aplica unor scopuri adecvate. Practica auto-reflexivității – conștiința propriilor opinii și a condiției umane – adaugă înțelegerii fenomenelor naturale capacitatea de a investiga critic argumentele, de a contextualiza, de a identifica și aprecia valorile, de a evita provincialismul intelectual, egocentrismul, dogmatismul, subordonarea

[16] Daniel Bojin, Paul Radu, Hans Strandberg, „How Ikea And Harvard Got Tangled In A Corrupt Romanian Land Deal", în *The Huffington Post*, 03 martie 2016.
[17] Michael McDonald, Irina Savu, „Harvard Overpaid for Timber as Romanian Agent Held for Bribery", *Bloomberg.com*, 30 ianuarie 2014.
[18] Project on Liberal Education and the Sciences (American Association for the Advancement of Science), *The liberal art of science: agenda for action. The report of the Project on Liberal Education and the Sciences*, American Association for the Advancement of Science, Washington, D.C, 1990.

ideologică.[19] Desigur, în lumina acestor considerații, puțini ar fi încercat să conteste atunci importanța științelor umaniste. Decidenții politici nu ar fi îndrăznit să folosească în discursurile lor cuvinte precum „creativitate", „inovație", „valoare" și să susțină în același timp că științele socio-umane nu sunt suficient de utile societății. Ce s-a întâmplat între timp? Cum s-a ajuns la situațiile din prezent, în care, spre exemplu, limba latină poate fi exclusă din *curicullum* în țări cu profil lingvistic neolatin?

Cel mai probabil, explicația este una de natură politică. Ea ține de felul în care s-a modificat reprezentarea proiectului de societate al celor mai multe dintre statele occidentale în ultimele patru decenii, de noile obsesii și strategii câștigătoare ale oamenilor politici, de transformarea treptată a instituțiilor de interes public. Iar felul în care s-au produs aceste transformări pare să fie explicat cel mai bine de modelului politic neoliberal.

Susținută în momentele de criză ale anilor '70 ca instrument de autodisciplinare economică a „statului bunăstării", ideologia neoliberală este caracterizată de reinventarea mitologiei pieței care se autoreglează, ducând la rezolvarea spontană a tuturor problemelor societății, cu condiția ca reglementarea să fie redusă la minimum. Etosul preeminenței principiilor liberalismului economic de tip „laissez faire" asupra principiilor liberalismului politic era suficient de radical pentru a contracara, printr-un adevărat „fundamentalism al pieței libere"[20], ideologia oficială a Uniunii Sovietice. Miza „Războiului Rece" era, în ultimă instanță, libertatea capitalului. Exagerarea rolului social benefic al acesteia era un răspuns proporțional prin ambiții și intensitate amenințării ideologice comuniste.

După 1989 însă, dispariția adversarului ideologic a fost echivalată în mod falacios cu o demonstrație definitivă a superiorității modelului neoliberal față de orice posibilă alternativă, inclusiv față de cele moderate. Așa că schimbările impuse de ideologia neoliberală au devenit *de plano* recomandabile, indiferent de circumstanțe. „Aceste transformări – susținea Adam Przevorsky în 1991 – sunt menite să aibă efecte radicale, să întoarcă cu susul în jos toate relațiile sociale existente. Ele oferă un panaceu, un elixir magic care, odată luat, va vindeca toate bolile. Înlocuiește «naționalizarea mijloacelor de producție» cu «proprietatea privată» și «planul» cu «piața», și

[19] *Ibidem*, p. 11.
[20] *Cf.* Fred Block, Margaret R. Somers, *The Power of Market Fundamentalism: Karl Polanyi's Critique*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2014.

poți să lași structura ideologiei intactă. Probabil revoluțiile sunt modelate de însăși sistemele împotriva cărora sunt îndreptate."[21]

Caracteristica esențială a politicii neoliberale este subordonarea oricărui imperativ social credinței în infailibilitatea relațiilor de schimb comercial nereglementat. Statul rămâne însă principalul agent al acestui proces. Neoliberalismul nu este definit doar ca ideologie, ci și ca un ansamblu determinat de reforme instituționale și politici publice. Acesta include scăderea impozitelor, reducerea serviciilor și programelor sociale, ținerea inflației sub control chiar și cu prețul creșterii șomajului, restrângerea aparatului guvernamental, modificarea spațiilor urbane în concordanță cu interesele comerciale, măsuri îndreptate împotriva sindicatelor sub pretextul „creșterii productivității" sau „flexibilizării muncii" etc.[22]

Statul neoliberal susține firmele și adoptă modelele organizaționale specifice corporațiilor. Deoarece în această nouă ecuație relațiile de piață sunt singurele mecanisme ce stabilesc valoarea reală, orice poate fi tranzacționat. Totul trebuie să fie tranzacționat. Statul neoliberal neglijează acele capitole din manualele de politici publice care explică natura economică distinctă a bunurilor publice față de cele private, minimalizează eșecurile pieței (monopoluri, asimetrie informațională etc.), privatizează bunurile comune și bunurile publice. Cheltuielile publice vor fi restrânse la maximum și vor fi orientate mai ales către sectorul privat, ca investiții. Statul neoliberal susține libera circulație (nelimitată) a capitalului și migrația (limitată) a forței de muncă, externalizează serviciile publice către firme sau organizații nonguvernamentale. Stimulând competiția pentru înstrăinarea bunurilor publice, oferă oportunități deosebite pentru corupție. În genere, competiția este considerată mult mai importantă decât cooperarea. Eșecurile acțiunii colective sunt explicate aproape întotdeauna ca eșecuri individuale.

Universitatea neoliberală este fundamental dependentă de relațiile de putere economice și politice. Dar nu acest lucru o individualizează, ci faptul că tinde să restrângă libertatea academică din rațiuni financiare. Cercetarea științifică este separată de educația publică, fiind considerată prioritară față de aceasta din urmă. Universitatea publică se autodefinește ca ofertant de servicii necesare creșterii economice, reducând interesul public la un set restrâns de interese economice. Ea colectivizează producerea cunoașterii, dar

[21] Adam Przeworski, „The neoliberal fallacy", în *Journal of Democracy*, vol. 3, nr. 3, 1992, p. 45.
[22] Manfred B. Steger, Ravi K. Roy, *Neoliberalism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2010, p. 14.

privatizează „bunurile de cunoaștere”, alimentând un vast sistem privat și cvasi-monopolist de comercializare a producției științifice. Costurile eșecurilor manageriale sunt transferate sistematic către membrii comunității academice, alienându-i (insecuritate economică, inechitate, suprasolicitare, devalorizarea muncii intelectuale) și favorizând pervertirea valorilor etice (substituirea competiției loiale pentru prestigiu cu o competiție neloială pentru resurse, plagiat, *ghost writing*, clientelism politico-economic, corupție intelectuală). De aici decurg și criticile care subliniază nu atât vulnerabilitatea acestui sistem de educație superioară, cât capacitatea lui de a produce anxietate. Percepuți ca antreprenori ce trebuie să asigure finanțarea propriilor activități de cercetare, predare sau învățare, profesorii și studenții resimt continuu constrângeri străine de vocația lor profesională.[23]

Probabil cele mai evidente efecte ale modelului neoliberal în practica universitară sunt cele ce privesc birocratizarea și utilizarea inadecvată a bibliometriei. Există numeroase utilizări incorecte ale factorilor de impact, iar instrumentalizarea cuantificării pentru a controla sau a realiza clasamente publicitare duce la o adevărată „epidemie a evaluărilor”. Imparțialitatea și onestitatea aprecierilor devine un deziderat din ce în ce mai îndepărtat. După cum arată Yves Gingras într-o lucrare destinată acestui subiect, denaturarea sensului indicatorilor nu este atât de puțin frecventă pe cât ne-am aștepta. Iar atunci când evaluările ascund alte scopuri decât cel al dezvoltării serviciilor publice, rezultatele pot fi foarte dăunătoare. [24]

[23] Lawrence D. Berg, Edward H. Huijbens, Henrik Gutzon Larsen, „Producing anxiety in the neoliberal university: Producing anxiety”, în *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 60, nr. 2, 2016.

[24] Ovidiu Gherasim-Proca, „Criza conştiinţei academice şi indicatorii de productivitate a muncii intelectuale: Yves Gingras, Derive în evaluarea cercetării. Despre o bună utilizare a bibliometriei (Editura Universităţii «Alexandru Ioan Cuza», Iaşi, 2016)”, în *Psihologia Socială*, nr. 37 (I), 2016, pp. 127-130.

Figura nr. 1: Tipuri ideale ale guvernanței universitare

	Modelul neoliberal	**Modelul liberal**
Mod de funcționare	privat	public
Mod de control	managerialism *hard*; specificare contractuală între comanditar și agent; control autocratic	managerialism *soft*; vot colegial democratic; consens profesional; control difuz
Funcție managerială	manageri; management „de linie"; centre de cost	lideri; comunitatea academică; profesiuni; corpul profesoral
Scopuri	maximizarea outputului; profit financiar; eficiență; masificare; privatizare	cunoaștere; cercetare; interogație; adevăr; rațiune; elitism; non-profit
Relații de muncă	competitive; ierarhice; munca este indexată în raport cu piața; loialitate corporatistă; critica instituțională nu este permisă	încredere; virtute etică; norme profesionale; libertate de exprimare și critică; rolul de intelectual public
Responsabilitate	audit; monitorizare; management orientat către consumator; indicatori de performanță; responsabilitate bazată pe output (*ex post*)	managerialism *soft*; management profesional-birocratic; *peer review* și facilitare; responsabilitate bazată pe reguli (*ex ante*)
Marketing	centre de excelență; competiție; imagine corporatistă; *branding*; relații publice	idealul kantian al rațiunii; specializare; comunicare; adevăr; democrație
Pedagogie/predare	segmentare semestrială; scurtarea cursurilor; modularizare; învățământ la distanță; școli de vară	cursuri bisemestriale; metode academice tradiționale și metode de evaluare a cursurilor; cunoașterea ca scop în sine
Cercetare	finanțată extern; concurențială; separată de predare; controlată de guvern sau de o agenție externă.	legată integral de predare; controlată de către universitate; inițiată și asumată de cercetători în mod individual.

Sursa: Mark Olssen, „The restructuring of tertiary education in New Zealand: Governmentality, neo-liberalism, democracy", în *McGill Journal of Education*, vol. 37, nr. 1, 2002, p. 80.

Preocuparea pentru funcția de marketing a topurilor universitare îi face pe manageri să ignore modul neglijent în care ele sunt concepute, deoarece adesea „clasamentele servesc în mod strategic celor care, doritori să reformeze sistemul universitar din ţara lor, le folosesc în mod oportunist pentru a justifica politici deja decise”.[25] Ei nu numai că sunt pregătiți să accepte schimbările dramatice în clasamente (care, de cele mai multe ori dovedesc de fapt inadecvarea instrumentelor de evaluare), dar se străduiesc din răsputeri să îmbunătățească artificial propria poziție, angajând, spre exemplu, personalități științifice cu un CV impresionant. Iar obsesia clasamentelor, una dintre sursele importante ale corupției intelectuale în mediul academic, nu apare de la sine. Este strâns legată de comercializarea intensivă a cunoașterii și de reducerea finanțării publice a universităților. „Importanţa acordată brusc clasamentelor universităţilor” – susține Gingras, adăugând exemple concrete de abordări cinice ale unor manageri care, înțelegând erorile sistemice, consimt să participe la acreditarea lor – „este de asemenea un efect al discursurilor pe tema internaţionalizării «pieţei universitare» și a căutării unei clientele străine lucrative care să compenseze veniturile scăzute ce provin de la guvern și descreșterea numărului de studenţi locali. Numeroși conducători ai universităţilor care pleacă în delegaţie în China sau în India par a identifica acolo o «piaţă» potenţial lucrativă care nu ar trebui lăsată numai pe mâinile universităţilor americane, australiene sau britanice.”[26] Există, de altfel, un sistem foarte complex de stimuli care îi determină pe membrii comunității academice să accepte denaturarea treptată a valorilor fundamentale de care depinde prestigiul intelectual, validând-o. Astfel, pentru a folosi metafora aceluiași autor, foarte mulți văd că hainele noi ale universităților sunt de fapt imaginare, dar puțini ar dori să o spună.

Concluzii. Cunoașterea socio-umană și cultivarea valorilor umaniste

Toate observațiile enumerate mai sus arată proporțiile crizei universității contemporane, una care reflectă din ce în ce mai mult o criză profundă a societății, a proiectului social modern. Dar nu magnitudinea crizei este faptul cel mai important, ci capacitatea ei de a se reproduce.

[25] Yves Gingras, *Derive în evaluarea cercetării. Despre o bună utilizare a bibliometriei*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2016.
[26] *Ibidem,* p. 103.

Restrângerea programatică a investițiilor în bunurile publice prin excelență, în instituțiile care promovează reflexivitatea umanistă, duce la impresia că acestea sunt de fapt lipsite de valoare. Discursul public este monopolizat de concepții eronate referitoare la caracterul parazitar al științelor sociale și umaniste, a căror finanțare publică ar fi formată preponderent din „cheltuieli inutile". Pornind de la asemenea premise, erodarea valorilor umaniste nu poate fi împiedicată decât cu eforturi imense, având șanse de reușită din ce în ce mai mici.

Astfel de situații nu au soluții accesibile. Probabil nimeni nu știe ce rămâne de făcut, ce ar trebui să facem. În schimb, este mult mai ușor de înțeles ce nu trebuie să facă membrii comunității academice, cum să nu se angajeze în accelerarea procesului descris mai sus. Pur și simplu nu trebuie să accepte modele de gândire sau argumente autocontradictorii, care pornesc de la premisa că științele socio-umane nu sunt suficient de eficiente în a oferi surse de profit. Ele nu au oricum misiunea de a aduce beneficii financiare directe. Nu trebuie să căutăm mijloace de a le face mai profitabile financiar, nu trebuie să ne căznim să le transformăm în altceva decât ceea ce sunt. Valorile sociale au o importanță intrinsecă ce nu trebuie să fie justificată în termenii profitului comercial. Cultivarea valorilor etice nu are un echivalent bănesc și scapă evaluărilor simpliste de tip cost-beneficiu. Memoria socială nu poate fi delocalizată sau încredințată unor firme. Combaterea rasismului nu este o afacere. Gândirea critică nu se dobândește prin aplicarea mecanică a unor rețete. Comunitatea academică nu trebuie să încerce să ofere „servicii" mai profitabile firmelor, ci să le ofere politicienilor, antreprenorilor și angajaților acel tip de educație publică, imparțială, reflexivă, ce garantează că aceștia înțeleg drepturile cetățenești, idealurile comunitare democratice și normele etice.

Ce ar putea compensa daunele pe care le produce aplicarea „noului management public" în sistemul universitar? Câteva priorități merită mai multă atenție: conservarea și dezvoltarea cunoașterii locale; susținerea educației de bună calitate – unicul fundament al cercetării autentice; reconstituirea raționalității publice și susținerea necondiționată a valorilor sociale umaniste; conceperea unui discurs coerent în planul eticii cunoașterii; respingerea discursului managerial îngust care reduce bunurile de cunoaștere la statutul de mărfuri și precarizează munca intelectuală prin inflație bibliometrică. Sistemele de evaluare a productivității muncii trebuie să fie ele însele evaluate foarte riguros de către membrii comunității academice, în

așa fel încât să devină mai mult decât mijloace de redistribuire a resurselor insuficiente sau instrumente de reducere a costurilor.

Nu în ultimul rând, în ceea ce privește cazul particular al României, este important să medităm mai mult la motivele pentru care globalizarea și dezvoltarea inegală a statelor Uniunii Europene impune investiții importante în educația socio-umană. Nu este vorba doar de resursele de creativitate. Examinând situația de fapt contextual, evitând judecățile mimetice lipsite de substanță, vom observa că sunt puține argumentele economice în favoarea unor politici care să privilegieze cercetarea și educația universitară cu caracter tehnic.

Politicile publice nu trebuie să ignore structurile economice ale pieței comune și, în același timp, trebuie să reconsidere retorica investiției crescute în cunoașterea tehnologică. Din nefericire, în ciuda felului în care ne place să visăm, în statele sărace ale Uniunii Europene, în absența unor politici susținute de dezvoltare industrială, investiția publică în cunoașterea tehnologică este mai degrabă ineficientă. Creșterea competiției internaționale în plan tehnico-științific și emigrația tind să producă acest efect. Domeniile cu aplicație economică imediată (științele exacte, științele naturii, disciplinele tehnice) sunt prin natura lor capabile să se integreze rapid în circuitul economic global. Investițiile publice făcute în aceste domenii de statele care nu posedă o infrastructură economică atractivă pentru forța de muncă națională vor fi cu ușurință anulate pe măsură ce statele pierd controlul asupra impozitării „capitalului uman". Nivelul salariilor din statele prospere va atrage competențele tehnice în care investesc statele mai puțin dezvoltate. De aceea, cercetarea și educația tehnico-științifică au nevoie de investiții majore venite din partea capitalului privat, singurul eficient în a administra pregătirea resursei umane pentru nevoile proprii la scară globală.

Pe de altă parte, a pretinde că nenumăratele probleme sociale pe care le generează ștergerea granițelor naționale se vor rezolva de la sine, prin puterea miraculoasă a „mâinii invizibile", este o dovadă de incredibilă naivitate. Doar buna cunoaștere a istoriei umanității, a culturii, a fenomenelor sociale complexe, a evoluției politicii democratice, a problemelor fără soluție tehnică și a eșecurilor politice majore poate să arate căile de ieșire din situațiile critice ale prezentului. Nevoia societății de a avea oameni mai pregătiți pentru conviețuire pașnică nu se diminuează pe măsură ce viața socială devine mai complexă și interacțiunile se înmulțesc. Dimpotrivă, ea devine din ce în ce mai mare, chiar dacă nu este evidențiată în contabilitatea firmelor. Abundența informațională, fluxurile de populație

și dezvoltarea tehnologiilor de mobilizare politică implică riscuri crescânde, nu numai beneficii din ce în ce mai mari. Reacțiile naționaliste, pornirile xenofobe, extremismele și proliferarea tribalismelor de tot felul sunt dovezi clare în acest sens. Propagarea urii este încă un model de afaceri profitabil pentru trusturile de presă. Mai multe contacte și mai multă informație înseamnă mai multe fricțiuni, mai multe ocazii pentru tensiuni etno-religioase, obscurantism și confruntări iraționale. Noile democrații est-europene par foarte puțin pregătite să-și găsească echilibrul. Pot fi trecute aceste situații problematice în plan secund?

Bibliografie

Berg, Lawrence D.; Huijbens, Edward H.; Larsen, Henrik Gutzon, „Producing anxiety in the neoliberal university: Producing anxiety", în *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. 60, nr. 2, 2016, pp. 168-180.

Block, Fred; Keller, Matthew R., *State of Innovation: The U.S. Government's Role in Technology Development*, Paradigm Publishers, Boulder, 2011.

Block, Fred; Keller, Matthew R., *Where Do Innovations Come From? Transformations in the US National Innovation System, 1970-2006*, Information Technology & Innovation Foundation, 2008.

Bojin, Daniel; Radu, Paul; Strandberg, Hans, „How Ikea and Harvard Got Tangled in a Corrupt Romanian Land Deal", în *The Huffington Post*, 3 martie 2016, http://www.huffingtonpost.com/entry/harvard-ikea-corruption-romania_us_56d86cbbe4b0000de4039509, consultat la 3 iunie 2016.

Bortzmeyer, Gabriel, „«La précarisation de l'enseignement supérieur et de la recherche nous asphyxie »", în *Le Monde.fr*, 16 iunie 2016, http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/16/la-precarisation-de-l-enseignement-superieur-et-de-la-recherche-nous-asphyxie_4952106_3232.html, consultat la 4 iunie 2016.

Conradie, E.M., „Knowledge for sale? The impact of a consumerist hermeneutics on learning habits and teaching practices in higher education", în *Koers*, vol. 76, nr. 3, 2011, pp. 423-446.

David, Ioana, „US Harvard university, biggest forest owner in Romania", în *Ziarul Financiar*, 27 aprilie 2011.

Dean, Alex, „Japan's humanities chop sends shivers down academic spines", în *Higher Education Network*, http://www.theguardian.com/higher-education-network/2015/sep/25/japans-humanities-chop-sends-shivers-down-academic-spines, consultat la 1 decembrie 2015.

Engelen, Ewald; Fernandez, Rodrigo; Hendrikse, Reijer, „How Finance Penetrates its Other: A Cautionary Tale on the Financialization of a Dutch University", în *Antipode*, vol. 46, nr. 4, 1 septembrie 2014, pp. 1072-1091.

Engelen, Ewald; Konings, Martijn; Fernandez, Rodrigo, „Geographies of financialization in disarray: the Dutch case in comparative perspective", în *Economic Geography*, vol. 86, nr. 1, 2010, pp. 53-73.

European Commission, *Integration of social sciences and humanities in Horizon 2020 participants, budget and disciplines: monitoring report on SSH-flagged projects funded in 2014 under the societal challenges and industrial leadership*, EUR-OP, Luxembourg, 2015, http://dx.publications.europa.eu/10.2777/382488, consultat la 4 iulie 2016.

Gherasim-Proca, Ovidiu, „Criza conştiinţei academice şi indicatorii de productivitate a muncii intelectuale: Yves Gingras, Derive în evaluarea cercetării. Despre o bună utilizare a bibliometriei (Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2016)", în *Psihologia Socială*, nr. 37 (I), 2016, pp. 127-130.

Gingras, Yves, *Derive în evaluarea cercetării. Despre o bună utilizare a bibliometriei*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2016.

Gray, Jonathan, „Dutch student protests ignite movement against management of universities", în *The Guardian*, 17 martie 2015, https://www.theguardian.com/higher-education-network/2015/mar/17/dutch-student-protests-ignite-movement-against-management-of-universities, consultat la 3 iunie 2016.

Lave, R.; Mirowski, P.; Randalls, S., „Introduction: STS and Neoliberal Science", *Social Studies of Science*, vol. 40, nr. 5, 2010, pp. 659-675.

Letters, „Let UK universities do what they do best – teaching and research", în *The Guardian*, 6 iulie 2015, http://www.theguardian.com/education/

2015/jul/06/let-uk-universities-do-what-they-do-best-teaching-and-research, consultat la 26 mai 2016.

McDonald, Michael; Savu, Irina, „Harvard Overpaid for Timber as Romanian Agent Held for Bribery", *Bloomberg.com*, 30 ianuarie 2014, http://www.bloomberg.com/news/articles/2014-01-29/harvard-overpaid-for-timber-as-romanian-agent-held-for-bribery, consultat la 3 iunie 2016.

Myklebust, Jan Petter, „Universities face drastic cuts and tuition fees ", în *University World News*, nr. 370, 6 iunie 2015, http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20150606081055889, consultat la 2 iunie 2016.

Nussbaum, Martha Craven, *Not for profit: why democracy needs the humanities*, Princeton University Press, Princeton, N.J, 2010.

Nussbaum, Martha Craven, *Not for profit: why democracy needs the humanities*, The public square book series, Princeton University Press, Princeton, N.J, 2010.

Olssen, Mark, „The restructuring of tertiary education in New Zealand: Governmentality, neo-liberalism, democracy", în *McGill Journal of Education*, vol. 37, nr. 1, 2002, p. 57.

Project on Liberal Education and the Sciences (American Association for the Advancement of Science), *The liberal art of science: agenda for action. The report of the Project on Liberal Education and the Sciences*, American Association for the Advancement of Science, Washington, D.C, 1990.

Przeworski, Adam, „The neoliberal fallacy", în *Journal of Democracy*, vol. 3, nr. 3, 1992, pp. 45-59.

Redacția „Gândul", „«Premierul» Băsescu scrie şi programa şcolară: «De tinichigii şi mecanici avem nevoie. Noi facem filosofi, şi ăia neintegrabili în câmpul muncii»", *Gândul.info*, 14 iunie 2009, http://www.gandul.info/stiri/premierul-basescu-scrie-si-programa-scolara-de-tinichigii-si-mecanici-avem-nevoie-noi-facem-filosofi-si-aia-neintegrabili-in-campul-muncii-4549799, consultat la 1 iunie 2016.

Sawa, Takamitsu, „Humanities under attack", în *The Japan Times*, 23 august 2015, http://www.japantimes.co.jp/opinion/2015/08/23/commentary/japan-commentary/humanities-attack/, consultat la 8 decembrie 2015.

Schwartz, Joseph M., „Resisting the Exploitation of Contingent Faculty Labor in the Neoliberal University: The Challenge of Building Solidarity between Tenured and Non-Tenured Faculty", în *New Political Science*, vol. 36, nr. 4, 2 octombrie 2014, pp. 504-522.

Statement of the Executive Board of Science Council of Japan, „On the Future Direction of the University: In Relation to the Departments/Graduate Schools of Teacher Training and Humanities and Social Sciences", Statement of the Executive Board of Science Council of Japan, http://www.scj.go.jp/en/pdf/kohyo-23-kanji-1e.pdf, consultat la 12 decembrie 2015.

Steger, Manfred B.; Roy, Ravi K., *Neoliberalism: a very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2010.

Traphagan, John W., „The Japanese Government's Attack on the Humanities and Social Sciences", în *The Diplomat*, 26 septembrie 2015, http://thediplomat.com/2015/09/the-japanese-governments-attack-on-the-humanities-and-social-sciences/, consultat la 12 decembrie 2015.

Zakaria, Fareed, „Why America's obsession with STEM education is dangerous", în *The Washington Post*, 2015, https://www.washingtonpost.com/opinions/why-stem-wont-make-us-successful/2015/03/26/5f4604f2-d2a5-11e4-ab77-9646eea6a4c7_story.html, consultat la 20 mai 2016.

Zakaria, Fareed, *In Defense of a Liberal Education*, W.W. Norton & Company, New York, 2015.

Daniela Maci

MENIREA FILOSOFULUI

Lămuriri preliminare

Din toată paleta de perspective deschise de însuşi titlul conferinţei mele, am ales să mă opresc doar asupra filosofului universitar român. Două sunt raţiunile principale care au determinat această alegere: a) evitarea ambiguităţilor inerente definirii filosofului, datorită cărora aş putea rata miza acestei prezentări, pe de o parte, iar pe de altă parte, existenţa riscului de a rămâne cantonată doar la nivelul definirii filosofului ca gen proxim şi/sau ca diferenţe specifice; b) considerente de ordin subiectiv.

Prima obiecţie ce mi s-ar putea aduce este aceea a introducerii unei confuzii la nivelul identităţii semantice între filosof şi filosoful universitar, ceea ce ar putea altera, în cele din urmă, sensul titlului generic pe care l-am oferit. A doua obiecţie s-ar putea aduce introducerii unor considerente de ordin subiectiv într-o conferinţă ce vizează o temă mult mai largă şi generoasă. Răspunsul la prima obiecţie urmează să-l ofer în partea dedicată precizărilor terminologice, iar în ceea ce priveşte a doua obiecţie, răspunsul este recognoscibil în tot textul.

Mai trebuie să adaug o precizare importantă: prezentarea de faţă nu are caracterul unei lucrări academice şi, ca atare, nu respectă normele şi metodologiile acesteia. Este, mai degrabă, un efort personal de înţelegere prezentat sub forma unui eseu inegal ca formulare şi impregnat de propriile mele nedumeriri în faţa unui sistem ce-mi pare adesea incomprehensibil. Aşadar, titlul conferinţei mele constituie, mai degrabă, pretextul prin intermediul căruia voi încerca, în primul rând, să-mi înţeleg propriul meu statut dintr-o universitate românească. Astfel, dincolo de limitările câmpului referenţial, şi modul în care utilizez terminologia îşi va avea limitele sale, nesiguranţa şi ambiguităţile specifice unei căutări.

De aici şi structura lucrării ce poate părea incoerentă, cel puţin la nivelul formal al unei argumentări: prin intermediul contextualizării voi

încerca să arat care a fost menirea filosofului român[1], sondând în continuare posibilele probleme cu care se confruntă acum. Pornind de la acestea, precizările terminologice şi efectele legislative asupra universităţii devin necesare pentru a înţelege relevanţa lor în ceea ce priveşte statutul actual al filosofului român.

Care a fost menirea filosofului român?

Problema începuturilor filosofiei româneşti şi implicit aceea a menirii filosofului stă sub semnul ambiguităţii. S-a discutat mult (şi uneori pasional) asupra „specificităţii" şi „universalităţii" acestei filosofii. Mai mult sau mai puţin, asemenea polemici cad fie într-un relativism ce rămâne ancorat în imposibilitatea de a depăşi indepasabilul, fie în polarizări ale unor poziţii ireductibile. Problema istoriei filosofiei româneşti rămâne deschisă (cel puţin la nivelul explicitării termenului), indiferent de perspectivele de abordare: originalitate, tematică, şcoală filosofică, vocabular etc. Un scurt exemplu: dacă ne axăm pe problema vocabularului şi pendulăm între momentul apariţiei primelor manuale de filosofie în limba română[2] şi traducerile actuale din clasici ai filosofiei sau contemporani, se pot observa dificultăţile întâmpinate de traducători, acolo unde fie nu există echivalenţe terminologice româneşti, fie polisemia românească introduce ambiguităţi. Pe de altă parte, nu putem contesta rolul primilor gânditori români care, numind şi descriind tradiţia, sunt cei care realizează că aceasta nu explică totul şi, poate, de aici începe căutarea propriei noastre modernităţi. Ceea ce mi se pare important este faptul că momentul în care filosofia începe să se constituie, atât în formă instituţională, cât şi academică, este sincronă cu apariţia Statului modern şi a structurilor sale instituţionale (inclusiv a celor de învăţământ şi, în particular, de învăţământ universitar). Filosofia „ca

[1] În partea dedicată menirii din trecut a filosofului român, am preluat unele idei şi fragmente pe care le-am dezvoltat şi argumentat mult mai detaliat în Daniela Maci, „*Problematica morţii în filosofia românească*, revista *Familia*, nr. 11-12, noiembrie-decembrie 2009, pp. 152-159.

[2] A se vedea dificultăţile traducerii primelor texte filosfice în limba română în Ariadna Camariano-Cioran (*Academiile Domneşti din Bucureşti şi Iaşi*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1971), Elena Grigoriu (*Istoricul Academiei Domneşti de la Sf. Sava*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978), Cornelia Papacostea Danielopolu (*Intelectualii români din Principate şi cultura greacă. 1821-1859*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1979), Ioan Oprea (*Terminologia filosofică românească modernă*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996).

disciplină" apare la noi pe fondul ascensiunii unei societăţi care-şi caută expresia şi legitimarea – atât în concret (adică în mecanismele economice, administrative, politice), cât şi la nivelul discursului. Teme ca minoratul culturii române, constituirea unui vocabular filosofic, specificitate românească etc. vor deveni, pentru un timp, punctele de reper pentru filosofia românească. Abia odată cu interbelicul, situaţia filosofiei/filosofului devine alta decât cea a predecesorilor, poate şi datorită faptului că proiectul organizatoric al generaţiilor precedente (începând cu cel al lui Maiorescu) începea să prindă contur. Şi totuşi, prezenţa unor note distonante între o tradiţie neconsumată şi o modernitate neasumată rămâne, încă, vizibilă şi problematică. Formalismul, demagogia şi birocraţia sunt doar câteva din aspectele vizibile ale acestei incapacităţi de a formula, problematiza, dezbate şi soluţiona. Apoi, comunismul întrerupe brutal o lume în care lucrurile se îndreptau spre normalitate şi normativizare. Etatizarea culturii după modelul jdanovismului transformă filosofia într-o apologie a „noii ordini", iar intelectualul (în special, filosoful) este obligat fie să-şi asume rolul de apologet, fie să se raporteze la schema ideologică căreia trebuia să-i facă faţă. Cei care nu se „încadrează" în noua lume sunt scoşi în afara ei fie prin arestări, fie prin excluderea din instituţii, fie prin hărţuiri şi ameninţări. În noul context, unii vor face „pactul cu diavolul" şi vor reuşi să se (re)integreze sub o formă sau alta într-un sistem instituţional, alţii vor alege exilul şi îşi vor da măsura acolo, alţii vor asuma diverse forme de automarginalizare. Nu se poate nega existenţa unor filosofi oneşti care au reprezentat acea „normalitate" necesară într-o lume opacă şi imobilă. Şi acestora din urmă le datorăm faptul că în acele vremuri tulburi au reuşit să salveze filosofia de la statutul, ce părea predestinat, de *ancilla* dogmatica. Lumea anilor '90, cel puţin la nivelul filosofiei, este o lume a libertăţii în care acest termen îşi recapătă semnificaţiile, a (re)descoperirii filosofilor interzişi, a unei euforii plasate pe calea *căutării de dragul căutării*.

Până în pragul aderării României la UE, cred că filosoful român a avut de parcurs un drum sinuos şi, într-o oarecare măsură, univoc. Astfel, dintr-un anumit punct de vedere, putem afirma că menirea filosofului a fost aceea de a produce un cadru funcţional (şi nu unul general) în care inserţia diverselor domenii aplicate să fie posibilă (de aici, poate, obsesia recurentă a sistemului în gândirea filosofică românească). În acest sens, filosoful se constituie ca un centru ce tinde să constituie (prin tensiunea lui internă) cele două categorii-limită care îl înscriu în spaţiul cultural: retorul politic şi specialistul (administrativ sau ştiinţific). Existenţa unor individualităţi

distincte capabile să ofere soluţii, se pare că nu au fost suficiente în lumea românească – o lume din care lipseşte acea masă critică aptă să orienteze. Practic, până în anii ’90 – şi prin extindere până în 2007 –, menirea filosofului român a fost aceea de a compune mereu cu realitatea socială şi de a încerca să ofere un cadru structurării raţionale a unei lumi funciar premoderne. Pasul următor a fost cel al adaptării la o altă formă de organizare – imprecisă dar presantă – de factură continentală. Rămâne de văzut dacă, în noul context, filosoful îşi mai găseşte locul.

Mai poate avea filosoful aceeaşi menire?

Pornind de la „constatarea” că, mai ales în ultimii ani, prezenţa filosofiei s-a estompat atât în mediul universitar (prin desfiinţarea unor secţii de filosofie, riscul altora de a avea aceeaşi soartă, excluderea disciplinelor filosofice din secţiile cu profil socio-uman sau real, declinul demografic), cât şi în cel public (mediul cultural, societate civilă, piaţa editorială, prezenţa unui public restrâns la evenimente filosofice, timiditatea cu care se popularizează filosofia de către specialişti lăsând astfel locul unor neofiţi etc.), se pot avansa câteva presupoziţii de ordin general (formulabile în cheie perspectivală) prin intermediul cărora să punctăm câteva din noile probleme cu care se confruntă filosoful. Perspectiva istorică ne oferă cheia înţelegerii parcursului anevoios şi problematic al filosofiei în spaţiul universitar românesc (de la instituţionalizare la ideologizare, de la anii ’90 la sistemul Bologna, de la calitate la cantitate etc.). Perspectiva politică ne poate arăta fragilitatea unei filosofii aflate mereu în căutarea unei identităţi (de la originalitate la epigonism, de la provincialism la „updatare”, de la academism la plagiat). Perspectiva socio-psihologică deschide spre conştientizarea faptului că există o lipsă acută a unor studii temeinice asupra stării de fapt a învăţământului filosofic (de la cuantificarea raportului dintre candidaţi-studenţi-absolvenţi-integraţi pe piaţa muncii domeniale la statistici instituţionale, de la relaţia dintre statutul social şi educaţional din care provine studentul la *skills*, *training*, *brainstorming*, *headhunter*, *teambuilding* etc.). Perspectiva antropologică ar putea ajuta la o mai bună înţelegere şi raportare la neofitul cu veleităţi filosofice sau la cel cu apetenţă pentru idei preconcepute la adresa filosofiei (e prea abstractă, elitistă, fără aplicabilitate directă, inutilă etc.). Cum răspunde filosoful din sistemul universitar acestor probleme? Are el abilitarea să o facă? Cum se adecvează

el, pe de o parte, problemelor autohtone, iar pe de altă parte, noilor provocări occidentale?

Şi, pentru că odată cu integrarea României în UE, filosoful (şi nu doar el) e nevoit să facă faţă unor paradigme administrative şi profesionale fără precedent până în acel moment, cred că s-ar cuveni a fi făcute câteva precizări. Intruziunea politicului în sistemul de învăţământ românesc şi implicit în cel universitar e una din constantele autohtone, indiferent de perioada la care ne raportăm. Preluarea unor cuantificatori organic stabiliţi în alte părţi, a unor criterii şi părţi legislative occidentale n-au reuşit să aibă efectele scontate. Consecinţele pe termen lung sunt vizibile la nivelul unei neadecvări între *target*-urile (mai mult sau mai puţin distincte, dar cu pretenţii reformiste de fiecare dată) politicienilor aflaţi la guvernare, necesităţile „updatării" sistemului educaţional la noile provocări ale lumii actuale (socio-politice, istorice, economice, tehnologice) şi o realitate aflată mereu mult prea departe de obiectivele afişate. Performanţa – noua „formulă magică" este omniprezentă pretutindeni fără a se ţine cont de posibilităţile reale ale fiecărei instituţii luate individual. Efectul e cel al adaptării corpului profesoral (inclusiv al filosofului) la o performanţă înţeleasă la nivel personal de fiecare în parte.

Precizări terminologice

Tocmai această adecvare, de natură subiectivă, la noile cerinţe ale pieţei voi încerca să o explicitez prin intermediul unor distincţii terminologice între filosof – profesor de filosofie – pseudofilosof, universitate prestigioasă – universitate provincială – universitate periferică, păstrând sistemul universitar drept câmp referenţial. În acest context, filosoful şi profesorul de filosofie devin identici sub specia normativităţii: universitarul este simultan şi cercetător şi profesor, desfăşurând atât o activitate de cercetare, cât şi una didactică. Desigur că cele două nu se exclud în măsura în care necesitatea cercetării este parte constitutivă a actului didactic. Însă rămâne de văzut în ce măsură cele două paliere – cercetarea şi activitatea didactică – pot fi convergente într-o universitate românească. În ciuda acestei identităţi, cred că filosoful se distinge de profesorul de filosofie.

Înţeleg prin filosof acea persoană care desfăşoară o activitate coerentă de cercetare, bine precizată şi delimitată în interiorul axelor sale de interes, şi care depăşeşte nivelul cursurilor universitare. Această cercetare

devine vizibilă prin intermediul publicaţiilor şi validată de grupul specialiştilor domeniali. Însă problema pe care o întâmpină filosoful (şi nu doar el!) din universitatea românească este aceea a unui amalgam de norme şi criterii de recunoaştere a „calităţii" publicaţiilor care, de cele mai multe ori, se traduce prin intermediul cuantificatorilor şi implicit a criteriului cantitativ. Dincolo de faptul că posibilitatea predictibilităţii unei cariere profesionale este în legătură directă cu ritmul modificărilor legislative, acest lucru nu ar trebui să fie determinant. Căci filosoful este acea persoană aflată într-o continuă căutare şi deschidere, animată pe parcursul acestui drum de formularea întrebărilor adecvate şi numirea problemelor. Şi tocmai prin aceasta e diferit de profesorul de filosofie, care rămâne cantonat mereu în interiorul cursurilor predate, fără a putea depăşi sfera şi conţinutul acestora, cu toate că desfăşoară o activitate didactică remarcabilă şi în interiorul căreia există o evoluţie şi salturi calitative ale cursurilor propuse şi predate. Primii doi termeni nu se exclud, însă simultaneitatea lor constituie mai degrabă excepţia decât regula. Prin pseudo-filosof înţeleg universitarul care, pe de o parte, rămâne „fidel" conţinutului cursurilor predate, fără a fi interesat de „updatarea" bibliografiei domeniale, iar pe de altă parte, va căuta mereu oportunităţi de cercetare/publicare conforme criteriilor ministeriale, văzând satisfacerea acestora sub aspect cantitativ şi nu calitativ. Este cel care se adaptează cel mai bine cererii pieţei!

Prin universitate prestigioasă înţeleg acele universităţi de tradiţie care, în virtutea faptului că au fost primele înfiinţate şi în ciuda problemelor întâmpinate, s-au dezvoltat organic. Raportat la celelalte universităţi româneşti, avantajul acestora constă în faptul că îşi desfăşoară activitatea în cele trei capitale – Bucureşti, Cluj şi Iaşi – ale provinciilor istorice româneşti, ceea ce înseamnă că prestigiului istoric (sunt cele mai vechi universităţi româneşti) se adaugă şi cel politic (şi-au păstrat statutul de centre politice importante) şi economic (fiecare, luat în parte, reprezintă oraşul cu cea mai mare dinamică economică din regiunea istorică). Unul din efectele directe îl constituie migrarea unui număr mai mare de specialişti şi de studenţi spre aceste centre universitare, care se traduce prin posibilitatea unei selecţii calitative a resursei umane şi a beneficiilor ce decurg de aici. Având în vedere că s-au constituit abia la finele secolului al XIX-lea, această delimitare este valabilă doar în interiorul spaţiului românesc, căci ar deveni problematică în extensiunea ei. Universităţile provinciale, care din punct de vedere istoric apar mai tardiv decât primele, au fost şi sunt recognoscibile prin distincţia profilului conturat, decelabil la nivel naţional. Sunt acele

universităţi care s-au extins şi s-au dezvoltat după ’90, dar care s-au raportat la o existenţă anterioară şi la o structură funcţională. Sunt acele universităţi care au reuşit să-şi păstreze profilul distinct şi, totodată, printr-o extindere şi diversificare bine gândită, au devenit recognoscibile şi validate şi în cazul domeniilor nou înfiinţate. În schimb, universitatea periferică este acea universitate înfiinţată la începutul anilor ’90, fie pe scheletul unui fost institut pedagogic de trei ani (cele mai multe dispărute la sfârşitul anilor ’70) sau al unui institut de subingineri, fie – în majoritatea cazurilor – apărute din neant. Dezavantajul acestor universităţi este cel al imposibilităţii de a avea, cel puţin în faza incipientă, un personal calificat. Presate de timp – constituirea unui număr prea mare de facultăţi într-un timp extrem de limitat – a condus, cel mai adesea, la angajarea în sistemul universitar a unor resurse umane cu calificări îndoielnice. Practic, universităţile periferice au obţinut, într-un timp scurt, ceea ce celelalte două tipuri de universităţi – prestigioasă sau provincială – au obţinut printr-un efort susţinut şi îndelungat. Într-un anumit fel, aceste distincţii se regăsesc în clasificarea calitativă a universităţilor făcută de către CNACTDU, deşi în interiorul fiecărei categorii se pot aplica şi alte seturi de distincţii.

Efecte legislative asupra sistemului universitar

Dacă ţinem cont şi de modificările legislative inerente pre- şi post-integrare în UE, trei dintre acestea mi se par importante: a) finanţarea *per capita*, ceea ce înseamnă că finanţarea universităţilor e direct proporţională cu numărul de studenţi (marile câştigătoare sunt universităţile prestigioase) şi derivata acesteia, care se traduce prin desfiinţarea secţiilor care nu au numărul de studenţi conform locurilor bugetate alocate de către minister (dacă universităţile potente financiar vor putea găsi soluţii şi mijloace pentru susţinerea unui corp profesoral aflat în această situaţie, cele periferice vor fi presate financiar să găsească soluţii prin care să elimine din sistem aceşti profesori); b) introducerea legislativă a unor criterii de funcţionare şi de calitate (atestări şi acreditări, clasificări în funcţie de performanţa academică şi de vizibilitatea internaţională); c) adoptarea sistemului Bologna (care a condus la eliminarea tuturor disciplinelor conexe pentru a putea păstra normele specialiştilor domeniali). Dacă universităţile prestigioase au reuşit să depăşească aceste unde de şoc, universităţile de provincie au fost nevoite să-şi regândească strategiile în funcţie de noile cerinţe, de piaţa economică şi, implicit, de cea a muncii. Faptul că încă există secţii de filosofie (de

exemplu, la Universitatea de Vest din Timişoara), în ciuda dificultăţilor întâmpinate, înseamnă că s-au găsit soluţii viabile. Din păcate, nu la fel stau lucrurile pentru universitatea periferică – cea mai afectată de modificările menţionate anterior. Pe de o parte, problemele actuale ale acestor universităţi sunt determinate şi de începuturile haotice ale acestora, de lipsa unei strategii coerente de dezvoltare durabilă şi viabilă, de o proastă gestionare şi manageriere, iar pe de altă parte, de poziţionarea lor pe harta geografică sau economică (în oraşe mai puţin potente economic şi cu o piaţă a muncii anemică), de confruntarea cu o subfinanţare ce s-a cronicizat (datorată, în parte, imploziei numărului de studenţi din ultimii ani după o etapă în care acestea s-au diversificat şi dezvoltat excesiv), de precaritatea unei resurse umane şi materiale capabile să facă faţă noilor paradigme. Toate acestea au condus la decizia acestor universităţi de a închide acele secţii care nu mai aduceau bani la bugetul universităţii (deşi, la o cercetare mai atentă, se poate constata selectivitatea „aleatorie" a secţiilor închise). În ceea ce priveşte corpul profesoral, în lipsa unei legislaţii clare, fiecare universitate şi-a găsit propriile modalităţi de a scăpa de surplusul profesorilor rămaşi fără normă (indiferent de calitatea respectivului). Şi, nu în ultimul rând, într-o universitate periferică, profesorul a ajuns să fie cuantificat doar prin grila economicului – este producător de bani –, fie prin intermediul numărului de studenţi înscrişi la secţia lui (ceea ce e independent de voinţa lui), fie prin intermediul cercetării (în virtutea autonomiei universitare, a facultăţilor şi a departamentelor se impun *sarcini de productivitate ştiinţifică*). Investiţia e personală, suportată integral de profesor, beneficiile sunt ale universităţii, căci toate aceste universităţi se află în imposibilitatea de a oferi orice tip de suport pentru susţinerea unei activităţi de cercetare (de exemplu, pentru ca un angajat al universităţii la care lucrez să poată depune un proiect de cercetare, acesta este obligat să-şi depună cererea de intenţie de candidare la o finanţare spre aprobarea Senatului universităţii. După cum se ştie, fără semnăturile instituţiei prin care se girează şi se garantează câteva aspecte importante ale cercetării, nici un universitar nu poate candida la o astfel de competiţie. Asta înseamnă că se aprobă posibilitatea de depunere doar a acelor tipuri de proiecte care garantează finanţarea avansului înaintea raportării. Pentru orice alt tip de proiect, angajatul este obligat să-şi ia angajamentul, în scris, că va suporta personal orice tip de plată la care universitatea nu se poate angaja. (Anecdotă reală: mi s-a întâmplat ca pe fişa de evaluare a unui proiect pe care l-am depus şi l-am pierdut, evaluatorii să-

şi argumenteze punctajul acordat cu faptul că „lucrez la o universitate mică”. Aveau dreptate!)

Marea perdantă – filosofia

Anii ’90 şi începutul anilor 2000 au fost anii de glorie ai filosofiei, inclusiv pentru universităţile periferice. Acest vârf deriva, pe de o parte, din vechea structură a universităţilor din timpul comunismului – structură ce prevedea nu doar necesitatea, ci şi obligativitatea tuturor studenţilor de avea în programă discipline ca „Materialism dialectic şi istoric” şi „Socialism ştiinţific”, indiferent de profilul pe care îl studiau. Aceste discipline şi-au schimbat denumirea şi conţinutul (arareori şi profesorii) şi au rămas în continuare normate în cadrul tuturor secţiilor. Pe de altă parte, în prima perioadă de după ieşirea filosofiei din tărâmul ideologic, interesul de a descoperi „interzisul” unei epoci a devenit cuantificabil prin numărul impresionant de candidaţi ai secţiilor de filosofie. Practic, în anii boomului universitar, orice universitate îşi avea departamentul de filosofie sau de ştiinţe sociale, ştiinţe umaniste, ştiinţe socio-umane ce deservea întreaga universitate. Dacă universităţile prestigioase au fost primele care şi-au regândit programele de studii eliminând filosofia din cadrul altor specializări (de exemplu, secţia Litere a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca), cu câteva excepţii, universităţile provinciale au eliminat-o treptat în funcţie de noile cerinţe, dar şi de necesităţile interne. Dacă primele două universităţi au reuşit să menţină în continuare secţia de filosofie, în ciuda unei scăderi treptate a interesului pentru filosofie (derivat fie din declinul demografic, fie din excluderea filosofiei din programa liceelor tehnice, fie din diminuarea posibilităţilor de angajarea unui absolvent de filosofie etc.), nu acelaşi lucru s-a întâmplat cu filosofia în universităţii periferice. În acest din urmă caz, urmele filosofiei s-au dizolvat până la disoluţie.

Însă, dacă extindem sfera şi asupra celorlalţi universitari, se poate constata, cel puţin în ultimii ani, că nu doar statutul filosofului a avut de suferit, ci şi cel al colegilor lui. Universitarul român a devenit un producător ca oricare altul pe o piaţă concurenţială. Universitarul zilei de azi, şi în special filosoful, trebuie să atragă studenţi (să devină specialist în publicitate şi marketing), să menţină aceşti studenţi în facultate (să devină specialist în ştiinţele educaţiei, comunicării şi psihologiei), să furnizeze absolvenţi viabili pentru piaţa muncii (să devină specialist în resurse umane), să producă bani şi să aducă profit instituţiei al cărei angajat este (să devină antreprenor). Şi

cum regula jocului se validează doar într-o instituţie puternică, cele slabe vor fi eliminate, adică universităţile periferice. Acestea din urmă vor fi „looserii" sistemului, iar în interiorul lor, filosofii sunt „looserii" universităţii.

Menirea filosofului

Ce poate face filosoful unei universităţi periferice în acest context? Cred că, în primul rând, faptul de a rămâne filosof, adică asumarea statutului de marginal în ciuda riscurilor existente – imposibilitatea susţinerii financiar-materiale a cercetării sau desfacerea contractului de muncă. În schimb, pentru filosoful celorlalte universităţi, singurul risc e cel al situării lui la un nivel academic care rămâne inaccesibil unui neofit şi care poate fi eludat în măsura în care filosoful are de-a face doar cu studenţii de la filosofie. Ca atare, dintr-un anumit punct de vedere, filosoful nu se simte ameninţat şi nu este influenţat în munca lui de modificările legislative. Însă acest lucru e valabil doar în cazul universităţilor prestigioase şi provinciale, singurele care îi pot asigura susţinerea profesională. Dacă profesorul de filosofie se află mereu între onestitatea profesională, probitatea morală şi necesitatea unei ajustări continue a actului didactic în funcţie de gradul de comprehensiune a studenţilor, pseudo-filosoful îşi va realiza în continuare norma şi „producţia ştiinţifică" indiferent de criterii. Dacă ţinem cont şi de reuşitele popularizării filosofiei (lăsată uneori pe seama unor nespecialişti), atunci câştigătoare vor fi universităţile prestigioase. Întotdeauna, într-un oraş mare şi dinamic, conferinţele publice sau alte forme de diseminare a filosofiei vor avea un public constant. Atât filosoful cât şi *freelancer*-ul vor avea de câştigat (printr-un aflux constant de studenţi şi/sau prin alte forme de prestigiu). În schimb, dacă universităţile de provincie au reale dificultăţi de susţinere a unor asemenea campanii de popularizare a filosofiei, universităţile periferice sunt sortite eşecului. Acestea din urmă nu pot miza pe un public constant şi/sau interesat.

Pe de altă parte, distincţiile dintre cele trei categorii de filosofi se estompează în universităţile prestigioase, primând filosoful şi profesorul de filosofie (cele două categorii pot coincide, aşa cum arătat anterior), în timp ce prezenţa pseudo-filosofului (acolo unde există) rămâne nesemnificativă. Accentul cade atât pe individual (performerul vizibil şi validat de către comunitatea academică, majoritar în această categorie de universitate), dar şi pe genericitate (cuantificarea departamentului/secţiei ce va excela raportat la celelalte tipuri de universităţi). În cele de provincie, chiar dacă există un

echilibru fragil între cele trei categorii, acestea lucrează împreună împărţindu-şi priorităţile în funcţie de posibilităţile/deschiderile fiecăruia. Acolo unde există un proiect/plan comun, pseudo-filosofii îşi estompează prezenţa prin intermediul celorlalte categorii şi al unui scop comun ce prevalează – cel al dezvoltării calitative. În schimb în cazul universităţilor periferice, distincţiile dintre cele trei categorii sunt mult mai vizibile, primând pseudo-filosoful, iar primele două categorii devin excentrice sau marginale în interiorul instituţiei (extensia e valabilă şi în cazul altor specializări). În interiorul acestor universităţi, filosoful şi profesorul de filosofie ajung să dobândească un statut ingrat şi extrem de dificil. Într-o universitate care se caracterizează prin lipsa actului reflexiv, prin lipsa unui proiect viabil care să ţină cont de ansamblul instituţiei, prin lipsa unei comunicări eficiente între factorii decizionali şi masa profesorilor, orice formă de reflexivitate pare inutilă. Acest tip de universitate îşi este suficient sieşi atâta timp cât mai poate mima actul didactic şi de cercetare (excepţiile sunt cazuri individuale şi izolate în interiorul acestor universităţi, însă insuficiente numeric astfel încât să se poată coagula într-o masă critică care să determine o schimbare pozitivă). Din câte ştiu, aceste universităţi periferice amână în continuare orice tip de reformare internă. Astfel, în virtutea unei legislaţii permisive şi a autonomiei universitare, la ora actuală norma oricărui angajat (indiferent de funcţie) a ajuns să fie similară cu cea a colegului din preuniversitar, căreia i se adaugă norme de „productivitate ştiinţifică" şi „implicări" birocratico-administrative. Din aceste universităţi filosofia a dispărut (singura excepţie fiind Universitatea din Suceava) şi, odată cu ea, a dispărut şi filosoful. Reconversia profesională (tradusă prin predarea unor discipline non-filosofice sau conexe) duce la deprofesionalizarea acestuia. Practic, singura menire a filosofului (indiferent dacă este vorba de filosof, profesor de filosofie sau pseudofilosof) dintr-o universitate periferică e aceea de a fi – sau, dacă nu este încă, de a deveni – şomer.

Pentru centrele universităţilor provinciale şi prestigioase, lucrurile stau altfel. Aşa cum am arătat anterior, dacă menirea filosofului român a fost aceea de a compune mereu cu realitatea socială, statutul acestuia s-a modificat pe măsura realizării cadrului funcţional în care inserţia diverselor domenii s-a împlinit. Filosoful de azi poate fi politicianul, tehnocratul, *public speaker*-ul, formatorul sau liderul de opinie, PR-ul, birocratul, jurnalistul sau eseistul şi, în acelaşi timp, universitarul. Din acest punct de vedere, menirea lui nu s-a schimbat. În ciuda estompării influenţei sale, el poate fi prezent în

agora cetăţii, împlinindu-şi mai departe funcţia de retor şi de specialist. Însă, în anumite momente (atunci când filosofia a fost scoasă din programa liceelor tehnice, când politicianismul ne arăta inutilitatea filosofiei raportată la utilitatea chelnerilor etc.), filosofii (inclusiv academicienii) şi-au pierdut locul şi sensul pe care l-ar fi putut avea în spaţiul public. Din acest punct de vedere, s-a introdus precaritatea unei relaţii cu realitatea socială, legătură pe care predecesorii lui au avut-o. Multiplicitatea psuedo-intelectualilor şi alăturarea lor intelectualilor (inclusiv filosofilor) nu a condus decât la insinuarea şi inserarea relativităţii.

Pe de altă parte, statutul de universitar s-a modificat şi el. Acum, menirea filosofului (şi implicit a universitarului generic) e aceea de a-şi asuma calitatea unui „mijloc de producţie" graţie căruia se susţine universitatea şi implicit economia (nu doar prin formarea unor viitori profesionişti, ci şi prin producerea unui profit direct cuantificat şi cuantificabil prin intermediul diverşilor indicatori). Filosoful român de azi a devenit, fără voia lui, parte a unei statistici neutre ce măsoară eficienţa, vizibilitatea etc. şi, în acelaşi timp, certifică şi validează calitatea actului reflexiv. Cuantificarea calităţii (e drept, necesară!) devine problematică atunci când instrumentele, tehnicile, metodele şi posibilităţile acestora de a măsura conţinuturi de gândire sunt aplicate în acele domenii în care efectele şi aplicabilitatea acestor conţinuturi nu este imediat palpabilă, verificabilă, cuantificabilă. Menirea filosofului de azi ar trebui să fie cea a gândirii, formulării, implementării unui cadru reflexiv problemelor lumii cu care ne confruntăm. Creativitatea, spontaneitatea, originalitatea, respectarea principiilor dezbaterii etc., în măsura în care ies în afara trendurilor cercetării academice, devin necuantificabile în spaţiul universitar, însă sunt vizibile în cel public. Din acest punct de vedere, filosoful universitar şi-a pierdut utilitatea instituţională. Şi-a pierdut-o, poate, şi pentru că proiectul filosofului de sfârşit de secol XIX şi început de secol XX s-a împlinit: instituţiile au fost create şi cadrul funcţional există, aşadar nu mai e nevoie de părinţii fondatori. Ceea ce s-a schimbat e ambiţia, dar şi intenţionalitatea cu care se folosesc noile instrumente şi tehnici de validare ştiinţifică pe piaţa internaţională (ex. indicele Hirsch).

Ironic sau nu, cu toate că menirea filosofului român a fost mereu alta decât cea a filosofului occidental, pentru prima dată în scurta sa istorie, una din obsesiile recurente ale acestuia – recuperarea decalajului faţă de occident – s-a realizat. Chiar dacă universităţile europene sunt altfel structurate, iar statutul filosofului din interiorul acestora nu prea pare a avea termeni de

comparaţie (cel puţin la nivel formal) cu cel al autohtonului, menirea filosofului, per ansamblu, pare să coincidă în măsura în care reforma sistemului universitar/educaţional a devenit una din marotele prezentului. Şansa filosofului este tocmai situarea lui într-o lume sau, ca să folosim vocabularul heideggerian şi huxleyan, *aruncarea* lui într-o *minunată lume nouă* ce se confruntă cu probleme fără precedent: de la noile conotaţii ale războiului la terorism, de la noile mode conspiraţioniste la neuroştiinţe, de la globalizare la ecologie şi etică etc. Atâta doar că una din caracteristicile lumii de azi e viteza, iar gândirea şi actul formulării gândului necesită timp. După cum se ştie... *time is money*. Va reuşi filosoful să-şi confere un nou sens sieşi şi lumii în care trăieşte? Rămâne de văzut…

STUDII DE CAZ

Ioan Biriș

FILOSOFI ROMÂNI LA CONGRESELE MONDIALE DE FILOSOFIE

Am ales subiectul anunțat în titlu ținând seamă de genericul workshopului *Filosofia și istoria în universitatea contemporană: provocări, confruntări, soluții...*, din cadrul Conferinței *Diaspora în Cercetarea Științifică și Învățământul Superior din România*, eveniment organizat la Timișoara în perioada 25-28 aprilie 2016. Genericul amintit presupune întrebări vizând statutul filosofiei astăzi, la noi și în alte părți, situația de criză (de disciplină sau instituțională), statutul mai larg al umanioarelor în universitățile de acum și în cele ale viitorului, provocările cu care suntem confruntați, soluțiile ce se pot găsi etc.

Totodată, alegerea subiectului este determinată de următoarele două considerente: a) după opinia mea, congresele mondiale [1] de filosofie (organizate, începând din 1900, cu anumite excepții, tot la cinci ani) reprezintă un criteriu suficient de obiectiv pentru a releva amploarea gândirii filosofice dintr-o țară prin prisma participării cu comunicări; b) ca experiență personală, pe lângă alte congrese, conferințe sau simpozioane internaționale, am participat cu comunicări la ultimele patru congrese mondiale de filosofie, reușind să îmi fac o imagine – cum se spune – „de la fața locului" (Boston, 1998; Istanbul, 2003; Seul, 2008; Atena, 2013).

1. *Scurtă privire asupra ultimelor patru congrese mondiale de filosofie*

Organizarea unor congrese mondiale implică un efort extrem de mare, de aceea nu stă în puterile multora să inițieze asemenea manifestări,

[1] Există și opinia că diferitele congrese pe specialități restrânse sau pe „teme înguste" ar fi mai relevante și mai utile pentru cercetător decât cele mondiale. Consider însă că pentru ansamblul preocupărilor dintr-un domeniu de cunoaștere (în cazul de față al filosofiei), congresele mondiale pot reflecta mult mai bine amploarea respectivelor preocupări în mod comparativ cu alte țări, ceea ce și urmăresc în comunicarea de față.

ele întâmplându-se de obicei în universități foarte puternice. O scurtă privire asupra locurilor unde s-au desfășurat congresele mondiale de filosofie ne lămurește asupra acestui aspect: Paris (1900); Geneva (1904); Heidelberg (1908); Bologna (1911); Napoli (1924); Boston (1926); Oxford (1930); Praga (1934); Paris (1937); Amsterdam (1948); Bruxelles (1953); Veneția (1958); Mexico (1963); Viena (1968); Varna (1973); Düsseldorf (1978); Montreal (1983); Brighton (1988); Moscova (1993); Boston (1998); Istanbul (2003); Seul (2008) și Atena (2013).

Așa după cum mărturisea și profesorul Alan M. Olson în deschiderea celui de-al XX-lea Congres Mondial de Filosofie de la Boston (1998), unde au participat cu comunicări aproximativ 2500 de cercetători, pregătirile pentru acest eveniment erau începute cu aproape zece ani în urmă, iar cu cinci ani înainte de congres înființaseră o societate anonimă în acest scop, pentru ca, apoi, în ultimii doi-trei ani care precedă evenimentul, să fie nevoie de o mulțime de specialiști pentru comitetele științifice de la fiecare secțiune de comunicări, de un numeros personal tehnic și organizatoric etc. Sunt implicate universitățile-gazdă și nu numai, societățile de specialitate din țară și, uneori, din străinătate, unele ministere (de obicei cele ale învățământului, educației, cercetării ș. a.), primăriile, unele fundații etc.

La aceste congrese mondiale poți întâlni, adesea, pe cei mai cunoscuți, pe cei mai mari filosofi în viață într-un domeniu sau altul. La Boston (1998), cred că (deși pot fi subiectiv într-o anumită măsură) figura centrală a fost aceea a lui Willard Van Orman Quine, unul dintre cei mai influenți filosofi și logicieni americani din secolul XX, care avea frumoasa vârstă de 90 de ani. Îmi amintesc că eram în jur de 1500 de oameni la sesiunea plenară unde vorbea Quine, aproape toți participanții încercând să ocupe locuri cât mai în față, pentru a-l vedea cât mai bine. Audiență mare a fost și la o sesiune specială privind filosofia limbajului, unde, alături de Quine, s-a aflat Ernest LePore și Donald Davidson.

Urmărind mai ales comunicările de filosofia științei (care mă interesau profesional), nu pot uita o altă prestație strălucită, aceea a lui Evandro Agazzi, care, în comunicarea sa *Science and Humanities in the New Paideia* (*Paideia* fiind și genericul congresului), sublinia clar și apăsat că este o nevoie urgentă a timpului nostru de a construi o *paideia* în cadrul căreia știința și umanioarele trebuie să se regăsească într-o

complementaritate[2] deplină, căci știința are componente umaniste, așa cum și umanioarele au părțile lor științifice, tabloul practic trebuind să fie unul coerent intelectual.

Cu nu mai puțin interes era așteptată și comunicarea lui Jaako Hintikka, pentru a mă opri doar la câteva exemple, filosoful finlandez care, în prezentarea *What is True and False about So-Called Theories of Truth?,* încerca să arate că adevărul este indefinibil în cazurile limbajelor obișnuite de ordinul întâi, deoarece acestea nu pot exprima independența informațională. Apelând la teoria semantică a jocurilor, Hintikka argumenta că, având în vedere intervenția activităților umane, mai degrabă putem vorbi de „condiții de adevăr" pentru propozițiile din limbajul de ordinul întâi, „condiții" formulate în termeni de strategii, o strategie putând fi exprimată ca o clasă de „funcții de alegere", numite și „funcții Skolem". Se simțea deja în ideile sale o nouă teoretizare[3] asupra logicului, care se va concretiza în propunerea logicii *IF* (*Independence-Friendly Logic*).

Pe Hintikka și pe Evandro Agazzi îi vom reîntâlni și la cel de-al XXI-lea Congres Mondial de Filosofie, care s-a ținut la Istanbul, în 2003, sub genericul *Philosophy Facing World Problems*. De astă dată, E. Agazzi modera o masă rotundă dedicată raportului dintre știință și simțul comun, iar Hintikka, alături de D. Føllesdal și D. Zahavi, prezidau o reuniune a Institutului Internațional de Filosofie asupra unor probleme deschise în fenomenologie, așa cum este aceea a intersubiectivității.

După cum sublinia președinta congresului, Ioanna Kuçuradi, la Istanbul foarte multe comunicări s-au referit la problemele mondiale, ceea ce stă mărturie pentru nevoia filosofiei de a se angaja în teoretizarea noilor tendințe. În acest context nu e de mirare că, probabil, între cei aproximativ 1500 de participanți, figura cu cea mai mare notorietate a fost Jürgen Habermas. Într-o sesiune plenară, *The Role of Philosophy: Enlightenment, Post-modern Thought and Other Perspectives,* Habermas a vorbit despre procesul de tranziție la structurile postnaționale (*Transition to a Postnational Constellation*), iar Gianni Vattimo despre sfârșitul filosofiei în epoca democrației (*The End of Philosophy in the Age of Democracy*).

---

[2] Îmi face plăcere să constat, din comunicarea Cristinei Ionescu în cadrul workshopului, că modelele americane recente pentru învățământul superior sunt clădite tocmai pe această complementaritate.

[3] Am prezentat aceste idei ale lui Hintikka în Ioan Biriș, *Filosofia și logica științelor sociale*, Editura Academiei Române, București, 2014.

La Istanbul l-am cunoscut și pe Enrico Berti, unul dintre cei mai străluciți reprezentanți contemporani ai aristotelismului, cu care am avut convorbiri ulterioare și în deplasările mele la Universitatea din Padova, la biroul său din *Piazza Capitaniato*. Tot la Istanbul au făcut o impresie bună subtilii și tinerii logicieni din jurul lui Jean-Yves Béziau, precum Valentin Bazhanov, Andres Bobenrieth și alții, prinși în dispute sclipitoare despre filosofia și logica inconsistenței; ori dezbaterile nuanțate în jurul ideilor lui Føllesdal, la secțiunea de *Philosophy of Mind*.

Congresul Mondial de Filosofie (cel de-al XXII-lea), desfășurat la Seul, este primul ținut în Asia, așa cum atrăgea atenția și Peter Kemp, președintele acestui congres, în alocuțiunea sa de deschidere a lucrărilor. Având genericul *Rethinking Philosophy Today*, multe comunicări s-au preocupat de ceea ce ne interesează și pe noi, astăzi, în acest *workshop*, respectiv statutul filosofiei în noile condiții internaționale și naționale. Același Peter Kemp, amintit deja, sublinia ideea că, în calitatea ei de „gardian al rațiunii", filosofia nu poate rezista decât în condițiile în care este capabilă să reînnoiască discuția rațională punând accent pe problemele care contează pentru oamenii timpului nostru. Iar în cadrul acestei reînnoiri nu trebuie să uităm nicio clipă că puterile economice, tehnologice și militare nu acoperă și nu dețin toată puterea, și că, la urma urmei, argumentația și reflecția filosofică se constituie ea însăși într-o putere mult mai subtilă, care are menirea de a dezvălui minciunile și iluziile celorlalte puteri, în vederea construirii unei lumi mai bune.

Cu responsabilități la acest congres (unde au participat în jur de 1650 de cercetători în secțiile de comunicări) i-am regăsit pe Enrico Berti (ca vicepreședinte) și pe Evandro Agazzi (în calitate de președinte onorific), dar și pe finlandezul Ilka Niiniluoto, pe polonezul Ryszard Wojciski ori pe bulgarul Ivan Kaltchev.

Pe Evandro Agazzi l-am ascultat din nou cu atenție. În comunicarea sa, *Rethinking Philosophy of Science Today*, cunoscutul filosof sublinia că „turnura sociologică" a filosofiei științei, impusă de către Thomas Kuhn, a atras după sine nu puține consecințe negative (relativism, incomparabilitatea teoriilor științifice, vidarea de conținut a ideii de progres științific etc.), dar are și meritul de a fi semnalat faptul că știința nu este un simplu „sistem de *cunoaștere*", ci este o *activitate* umană complexă, intrând în multiple rețele de conexiuni cu contextul social. Iată de ce „regândirea" filosofiei științei ar trebui atunci să-și însușească o „*axiologie* a științei", caz în care, ea, filosofia științei, va fi nevoită să accepte ca instrumente de lucru nu doar concepte din

logică, filosofia limbajului și eventual din ontologie, cum a făcut până acum, ci din întreg spectrul filosofiei.

Un interes aparte a stârnit și intervenția lui Jaegwon Kim, filosof american/sud-coreean, pentru care, în ultimă instanță, nu ar exista decât o singură știință – fizica –, deoarece științele așa-zise speciale (cum ar fi biologia, psihologia și celelalte) nu dispun de „legi" științifice în sens strict, întrucât regularitățile din câmpul acestora sunt foarte vulnerabile (nu mai vorbim de științele sociale). Totodată, unitățile de analiză din științele speciale sunt sisteme complexe, iar comportamentele acestor sisteme sunt determinate de structura compozițională.

Iar Ilka Niiniluoto, în comunicarea *Unification and Abductive Confirmation*, încerca să demonstreze, în legătură cu inducția științifică din științele naturii, că o teorie cu adevărat științifică și explicativă ar trebui să fie testabilă independent de noile tipuri de fenomene care pot apărea în experiența științifică. Într-o perspectivă bayesiană, așa cum propune Niiniluoto, criteriul de unificare teoretică și explicativă ar putea fi tocmai confirmarea de tip abductiv.

În fine, pentru această enumerare, la recentul Congres Mondial de Filosofie (cel de-al XXIII-lea), desfășurat la Atena (2013), au participat cu comunicări aproximativ 2700 de cercetători (trebuie precizat că, începând cu congresul de la Istanbul, au fost organizate de fiecare dată și sesiuni de comunicări pentru studenți). La Atena, genericul congresului a fost *Philosophy as Inquiry and Way of Life*. În deschiderea lucrărilor, Konstantinos I. Bouduris, președintele Comitetului Elen pentru organizarea congresului, atrăgea atenția că evenimentul din capitala Greciei ne invită să răspundem la întrebarea socratică formulată astfel: cum trebuie să trăim? Adică, nu trebuie uitat că filosofia poate fi înțeleasă și ca „artă de a trăi".

N-am fost uimit deloc (ținând seamă de ceea ce observasem la congresele precedente) să văd că programul începe cu o sesiune plenară unde primul vorbitor a fost același Evandro Agazzi, cu tema *The methodological turn in philosophy*, alături de Dagfinn Føllesdal, *The role of arguments in philosophy* și de John McDowell, *Philosophical method*. Cred că a fost o alegere inspirată să se înceapă cu probleme de metodologie, căci dezbaterile filosofice de astăzi, adesea atât de dispersate și provocate de așa-numitul postmodernism, au nevoie de clarificări metodologice poate mai mult ca oricând.

Și a strălucit, din nou, Jürgen Habermas, în onoarea căruia a fost organizată o sesiune pe tema „cosmopolitismului". Se aflau în jurul său, la

microfon, David Rasmussen, Arne Johan Vetlesen, Peter Kemp, adică o echipă de „nordici", dar și japoneza Noriko Hashimoto, moderatoare. Sală plină, neîncăpătoare, iar Habermas vorbește molcom, în stilul său, despre problemele ce l-au preocupat în ultima vreme, respectiv despre cosmopolitism, despre raportul național-global, despre Uniunea Europeană multicompozită, solidaritate, despre necesitatea unui plus de democrație, dar și despre obligații etice etc., lăsându-mi impresia că în multe chestiuni este destul de idealist, poate chiar utopic, dar încă foarte admirat.

Sunt destule momente memorabile la congresele mondiale. În cadrul *Maimonides Lecture*, sunt așteptați, în aula devenită iar neîncăpătoare, Ernest LePore și Umberto Eco. Aflăm că Eco n-a putut veni (din motive de sănătate), dar textul său este prezentat de LePore. Cum era de prevăzut, comunicarea lui Eco este sprințară și inteligentă, garnisită cu multe metafore atrăgătoare și nuanțe subtile, se aplaudă mult, Eco amintește în destule pasaje idei din Nietzsche, glosează pe tema experienței morții, discută despre procesul de semioză nelimitată, dar și despre faptul că „intelectualul" n-ar fi, la o adică, decât o simplă ficțiune...

Pe lângă astfel de momente de-a dreptul sărbătorești, extrem de atrăgătoare, activitatea tehnică se desfășoară, fără fast, în secțiunile de specialitate. Congresul poate părea ca un mare stup de albine, în pauze se revarsă cele două mii de oameni în toate direcțiile, fiecare căutând, cu programul în mână, secțiunile și sălile care interesează. În această mulțime, lumea mea poate fi una „mică", orientarea profesională îndreptându-mă doar către două-trei săli, unde sunt comunicări de filosofia științei, de filosofia logicii și filosofie analitică.

Sunt interesat la un moment dat de comunicarea lui Pascal Engel despre raportul filosofie analitică – filosofie continentală, dar și de simpozionul unde Engel, alături de Ernest Sosa, discută despre *Current trends in epistemology*. Pascal Engel are multe studii valoroase, scrie clar și nuanțat, este un foarte bun logician și epistemolog. Mă conving că este mai bun în scris decât în calitate de vorbitor, fiindcă vorbește prea repede, abia îl poți urmări, deși are mereu idei interesante. Prezintă o istorie destul de precisă a rupturii dintre filosofia analitică și așa-numita filosofie continentală, atrăgând atenția că, în timp ce filosofia analitică se preocupă în mod constant să cultive filosofia logicii, filosofia limbajului, demersul argumentativ și filosofia academică, filosofia continentală cultivă fenomenologia, hegelianismul și marxismul, existențialismul, hermeneutica și postmodernismul. Ne spune însă, cu umor, că nu poate suporta vreo trei

doctrine stupide: bolșevismul analitic, ecumenismul analitic și behaviorismul continental.

2. *Gradul de acoperire a secțiunilor de comunicări cu prezență românească*

Rândurile de mai sus au avut menirea de a prezenta atmosfera mai generală de la congresele mondiale de filosofie (îndeosebi pentru cei care nu au participat la astfel de evenimente), o prezentare în mod obligatoriu trunchiată și subiectivă, căci e făcută din perspectiva intereselor de cunoaștere ale celui care scrie.

În cele ce urmează, străduința mea va fi una mai „obiectivă", încercând să surprindă – doar cantitativ – fenomenul prezenței cercetătorilor români (din țară și diaspora) la ultimele patru congrese mondiale de filosofie cu ajutorul a doi indicatori: 1) gradul de acoperire a secțiunilor de comunicări cu prezență românească; 2) situația statistică a prezenței românești.

După cum se poate observa din cele spuse până aici, la congresele mondiale, pe lângă secțiunile specializate de comunicări, organizatorii propun și diverse conferințe, simpozioane, mese rotunde, sesiuni plenare, rapoarte și prezentări ale societăților naționale și internaționale de filosofie etc. Dintre toate acestea, analiza de față se oprește asupra secțiunilor specializate, deoarece, pe de o parte, cei care au intervenții în conferințe, simpozioane, mese rotunde etc. participă de obicei și cu comunicări în una din secțiunile congresului, iar pe de altă parte, din cele observate de mine, cercetătorii români au fost prezenți aproape exclusiv în secțiuni de comunicări.

Luate ca număr, secțiunile de comunicări variază de la un congres la altul, în funcție de estimările organizatorilor. La ultimele patru congrese, acest număr de secțiuni se află în intervalul 50-75, un interval relevant pentru fenomenul de specializare interioară a câmpului filosofiei contemporane. Mă voi rezuma să prezint aici, cu denumirea lor, doar secțiunile de comunicări de la Atena (2013), pe care le grupez, *ad-hoc*, după cum urmează:

SECȚIUNI DE COMUNICĂRI (2013, Atena)

Ramuri tradiționale	Câmpuri spațiale	Câmpuri temporale	Ramuri noi
Istoria filosofiei Etică Estetică Logică Ontologie Antropologie filos. Teoria cun. și epist. Filosofia culturii Filosofia istoriei Filosofie politică Filosofia educației Filosofia dreptului Filosofia naturii Filosofia religiei Filosofie socială Filosofia valorilor Hermeneutică filosofică	Filosofie asiatică Filosofie africană Filosofie indiană Filosofie europeană Filosofie rusă Filosofie latino-americană Filosofie ebraică Filosofie bizantină	Filosofie antică (greacă) Filosofie medievală Filosofia Renașterii Filosofie modernă Filosofie contemporană	Filosofia științei - F. fizicii - F. matematicii - F. șt. vieții - F. șt. sociale - F. economiei - F. logicii - F. com. și inf. - F. neuroștiințelor - F. tehnologiei Fil.analitică și continentală Fenomenologie Filosofia acțiunii Filosofia dezvoltării Filosofia mediului Filosofia globalizării Filosofia limbajului Filosofia minții Filosofie și lingvistică Filosofie și literatură Bioetică Etică medicală Etică în afaceri Filosofie comparativă și interculturală Filosofie de gen Filosofie pt. copii Filosofia sportului Filosofia corpului Filosofia emoțiilor Filosofie cognitivă Filosofie și psihanaliză Filosofie existențialistă Drepturile omului Psihologie morală Metafilosofie Filos. spiritual-religioasă - F. creștină - F. islamică - F. taoistă - F. confucianistă - F. budistă

După cum se poate observa, la aceste congrese sunt prezente toate disciplinele tradiționale ale filosofiei, dar nu lipsesc de fiecare dată și o serie de secțiuni dedicate unor mari zone geografice sau unor culturi (de exemplu, filosofie asiatică, filosofie indiană, bizantină etc.), apoi, într-un număr variabil de la un congres la altul, lista secțiunilor pare mereu în creștere, în funcție de ultimele tendințe ale preocupărilor filosofice (de pildă, filosofia globalizării, filosofia neuroștiințelor sau filosofia emoțiilor etc.).

Mi-am pus întrebarea: cât din această listă acoperă prezența românească la congresele mondiale de filosofie? Răspunsul îl putem vedea în tabelul următor:

PREZENȚĂ ROMÂNEASCĂ LA SECȚIUNI ALE CONGRESELOR MONDIALE

Congres	Secțiuni cu prezență românească
1998 (Boston)	Istoria filosofiei; Etică; Estetică; Logică; Filosofia științei; Epistemologie; Filosofia tehnologiei; Filosofie socială; Filosofia valorilor; Filosofia culturii; Filosofia religiei; Filosofia educației; Filosofie comparativă; Filosofie de gen.
2003 (Istanbul)	Istoria filosofiei; Etică; Estetică; Ontologie; Filosofia culturii; Filosofia minții; Filosofia comunicării și informației; Fenomenologie; Filosofia limbajului; Filosofia valorilor; Metafizică.
2008 (Seul)	Filosofia dreptului; Hermeneutică; Filosofia științelor sociale; Filosofie politică; Filosofia religiei; Teoria cunoașterii și epistemologie; Filosofia educației; Filosofia culturii; Etică; Filosofie comparativă; Filosofia minții; Istoria filosofiei; Filosofie și literatură; Antropologie; Filosofia mediului; Estetică; Filosofia limbajului.
2013 (Atena)	Filosofia valorilor; Estetică; Filosofia logicii; Filosofie creștină; Filosofia comunicării și informației; Filosofie și literatură; Istoria filosofiei; Etică; Filosofia culturii; Filosofie politică; Filosofia tehnologiei; Antropologie; Filosofia istoriei; Filosofia religiei.

La o primă privire se pot face câteva observații: a) ponderea participării românești la ultimele patru congrese mondiale de filosofie este deținută de disciplinele filosofice tradiționale, multe dintre ramurile recente ale cercetării filosofice lipsind în totalitate; b) sub aspect cantitativ, dacă acceptăm o medie ajustată a numărului de discipline la cele patru congrese în

jur de 60, iar prezența românească la o medie de aproape 15, rezultă că gradul de acoperire a secțiunilor de comunicări cu prezență românească este de ¼, adică un sfert din ansamblul secțiunilor congreselor.

3. *Privire comparativ-statistică*

În mod firesc, m-am întrebat cum stă cercetarea filosofică românească în comparație cu alte țări. Mă rezum deliberat la o comparație strict cantitativă, întrucât, e lesne de înțeles, comparații valorice, calitative, sunt dificil de realizat, fiind nevoie de o mulțime de specialiști, pentru fiecare disciplină analizată, pentru a putea compara diferitele comunicări între ele. Dar, sub aspect calitativ, putem accepta ideea că, din moment ce comunicările au fost acceptate de către comitetele de selecție, ele corespund în respectiva ramură de specialitate.

Pentru tabelul statistic următor am ales două grupuri de țări. Un prim grup (SUA, Germania, Marea Britanie și Franța) a fost ales pentru a avea o imagine despre participarea la congrese a țărilor cu activitate de cercetare filosofică de prim rang. Un al doilea grup de țări este acela al țărilor comparabile pentru România, adică mediul propice în cadrul căruia comparația poate fi validă (Polonia, România, Grecia, Bulgaria, Ungaria). Altfel spus, primul grup este un fel de grup „martor", un grup de reper maxim, iar cel de-al doilea este grupul „normal" pentru comparații valide. Facem precizarea că nu am utilizat datele statistice când o țară sau alta a fost „țară gazdă" a unui congres (cum a fost cazul SUA în 1998 sau cazul Greciei în 2013), deoarece, cum se știe, cifrele statistice din acele momente nu sunt relevante, ele constituind excepții. În tabelul de mai jos putem vedea situația în cifre absolute și în procente pentru țările amintite la congresele din 1998, 2003, 2008 și 2013.

SITUAȚIE STATISTICĂ PRIVIND NUMĂRUL DE PARTICIPANȚI

Țări/ Congres	SUA	Germania	UK	Franța	Polonia	**România**	Grecia	Bulgaria	Ungaria
1998 (Boston) (≈ 2500)	x	97 (3,90%)	97 (3,90%)	45 (1,80%)	54 (2,11%)	**20 (0,80%)**	11 (0,44%)	9 (0,36%)	14 (0,56%)
2003 (Istanbul) (≈ 1500)	360 (24%)	73 (4,86%)	36 (2,40%)	40 (2,66%)	39 (2,60%)	**23 (1,53%)**	24 (1,60%)	15 (1,00%)	12 (0,80%)
2008 (Seul) (≈ 1650)	292 (17,67%)	65 (3,93%)	16 (0,97%)	32 (1,33%)	20 (1,21%)	**38 (2,30%)**	30 (1,81%)	16 (0,97%)	1 (0,006)
2013 (Atena) (≈ 2700)	206 (7,63%)	104 (3,85%)	48 (1,77%)	27 (1,00%)	51 (1,88%)	**40 (1,48%)**	x	20 (0,74%)	10 (0,37%)

Situația prezentată ne permite câteva concluzii: 1) de departe, SUA dețin ponderea cea mai ridicată a prezenței cercetătorilor proprii în secțiunile congreselor; Germania și Marea Britanie sunt relativ apropiate, dar Germania este adesea în față; Franța urmează celor două, tinzând uneori să depășească Marea Britanie; 2) cum era de așteptat, prezența românească după anul 1990 este în creștere; 3) România, Grecia și Bulgaria înregistrează o tendință de creștere în cifre absolute a numărului de participanți.

În fine, voi încheia cu observația că, în cazul României, deși tendința statistică a participării este crescătoare, societățile românești de filosofie încă nu-și fac simțită prezența, așa cum lipsesc și nume consacrate în structurile organizatorice și de conducere ale acestor congrese, ceea ce nu se poate spune despre Polonia, Grecia și, uneori, chiar despre Bulgaria.

Adriana Neacșu

EXPERIENȚA UNIVERSITĂȚII DIN CRAIOVA ÎN PROMOVAREA PE PLAN EDUCAȚIONAL ȘI SOCIAL A DOMENIULUI FILOSOFIE

La ora actuală, nu mai este un secret pentru nimeni faptul că învățământul românesc se află într-o criză cronică, din care face eforturi continue să iasă, dar care însă, în urma lor, pare să nu facă altceva decât să se adâncească.

În condițiile în care pe plan social se promovează intens principiul eficienței practice și al profitului material imediat, cele mai afectate de criză sunt domeniile cu un caracter teoretic pronunțat, și în special acelea care, în mod tradițional, fac parte din așa-numitele „științe umaniste." Printre ele, Filosofia, percepută cvasiunanim ca o sferă exclusiv speculativă, a fost, treptat, marginalizată în cadrul educației, în favoarea unor discipline care vizează dobândirea de către elevi a abilităților manageriale și antreprenoriale.

Este adevărat că, puternic cenzurată în ultimul ciclu de liceu, adică în etapa în care elevii se presupune că sunt pregătiți pentru a aborda în mod optim ideile filosofice, Filosofia a fost promovată, cu titlu opțional, la nivelul clasei a patra, adică al elevilor de zece ani, dar nu avem încă nici o informație despre modul în care aceștia beneficiază de o astfel de oportunitate formativă.

În schimb, sunt evidente efectele restrângerii predării Filosofiei doar la liceele teoretice, de artă și cu profil sportiv: copleșitoarea masă a tinerilor din România habar nu are cine au fost, de exemplu, Socrate, Descartes, John Stuart Mill, necum să mai aibă vreo idee despre ceea ce au gândit acești filosofi. În orice caz, șansa lor de a judeca lumea în care trăiesc dintr-o perspectivă teoretică profundă și profesionistă este, din start, în mod drastic diminuată.

Evident că, în aceste condiții, foarte mulți dintre liceeni nu mai au nici posibilitatea să își descopere interesul pentru Filosofie, rămânând, în cel

mai bun caz, tributari ai unor clișee care circulă despre Filosofie și filosofi. Acestea îi pot atrage către Filosofie, dar, de cele mai multe ori, îi lasă indiferenți, dacă nu îi îndepărtează de ea. Dar chiar și elevii care beneficiază de ore de Filosofie în clasa a douăsprezecea nu sunt prea doritori să facă din studiul acesteia o meserie, căci profesorul care o predă, oricât de bun și de carismatic ar fi, are un statut social extrem de modest, care nu poate fi atractiv pentru aproape nici un tânăr care vrea să se realizeze plenar în viață.

Toate aceste aspecte, și altele, desigur, pe care nu este cazul să le tratez aici, au condus la ceea ce cunoaștem cu toții, aceia care slujim Filosofia în universitățile românești actuale: un număr din ce în ce mai mic de candidați la examenele de admitere, iar dintre aceștia, un procent foarte mare vine din învățământul preuniversitar cu rezultate generale destul de slabe.

Pentru a contracara aceste efecte care tind să conducă la colaps învățământul filosofic românesc, fiecare universitate și-a dezvoltat propria ei strategie. În continuare, vreau să prezint, pe scurt, modul în care Specializarea Filosofie a Universității din Craiova a acționat de-a lungul timpului pentru a-și menține programele de studiu, dar și pentru a promova pe planul mai larg al comunității o imagine vie a Filosofiei, conectată la cotidian, la preocupările oamenilor actuali.

Pe plan educațional, ca program de studiu, Filosofia a apărut la Universitatea din Craiova în anul 1995, în cadrul Facultății de Istorie, Filosofie, Geografie. După aproape douăzeci de ani, Geografia s-a desprins din cadrul Facultății, dar, între timp, aceasta și-a dezvoltat alte specializări, precum Sociologia, Științele Politice, Asistența Socială, Relațiile Internaționale și Studiile Europene, astfel încât, astăzi, numele ei este: Facultatea de Științe Sociale. Chiar dacă Filosofia este clasificată ca „știință umanistă", opțiunea de a rămâne alături de „științele sociale" s-a dovedit benefică pentru ea, deoarece admiterea este comună la toate specializările, pe bază de opțiuni multiple, astfel încât fiecare specializare beneficiază de un număr potențial de candidați cu mult mai mare decât dacă înscrierea s-ar face separat.

De altfel, clasarea Filosofiei printre științele umaniste și, ca urmare, disocierea ei de științele sociale, este ceva convențional, în opinia mea, căci Filosofia rămâne baza teoretică pentru toate științele sociale, având cu acestea numeroase elemente comune. Acest lucru a permis ca în planurile de învățământ din cadrul Facultății de Științe Sociale a Universității din Craiova, Filosofia să aibă mai multe discipline comune cu alte specializări,

respectând, în același timp, recomandările ARACIS. De altfel, la nivelul învățământului preuniversitar, în virtutea unei mai lungi tradiții, Filosofia este integrată în catedrele de Științe Sociale.

Revenind însă la problema admiterii la programele de studii filosofice din cadrul Universității din Craiova, aceasta este o chestiune extrem de serioasă, căreia i se acordă o atenție deosebită, iar din partea cadrelor didactice, un timp special alocat. Astfel, există o primă etapă de admitere, imediat după rezultatele examenului de bacalaureat din vară, iar aceasta durează între două și trei săptămâni. Cea de-a doua etapă are loc în septembrie, și durează o săptămână.

Sesiunile de admitere sunt pregătite însă chiar din timpul anului școlar, prin vizite ale cadrelor didactice și studenților la diverse licee din Craiova și din Oltenia, pentru prezentarea specializărilor Facultății. În plus, există un compartiment al Universității din Craiova care se ocupă în mod special cu promovarea facultăților și a specializărilor, conform unui program relativ riguros stabilit împreună cu unitățile școlare, începând din luna februarie a fiecărui an. Evident, în cadrul acestui program, Facultatea de Științe Sociale și Filosofia beneficiază și ele de aceeași promovare ca toate celelalte.

În cadrul întâlnirilor de promovare a specializării noastre, ne străduim să-i convingem pe elevi că învățământul nu este singura sferă în care poate acționa un filosof, și să-i sensibilizăm față de deschiderile cu totul speciale pe care le are Filosofia față de întreg mediul social, cultural, politic și economic. Evidențiem faptul că, în afară de latura ei speculativă neîndoielnică, Filosofia are o latură aplicativă la fel de importantă, pe care societatea o conștientizează doar parțial, dar pe care, în viitor, există șanse foarte mari să o recunoască. Discutăm despre modul în care un filosof se poate implica în rezolvarea problemelor practice, concrete, întâlnite în toate domeniile de activitate, făcând apel la capacitatea de a le analiza atât în profunzime, cu ajutorul gândirii critice, cât și dintr-o mai amplă perspectivă. Arătăm că fiecare act socio-economic are o dimensiune etică, care se leagă direct de responsabilitatea socială, iar filosofii specializați în direcția diferitelor etici profesionale pot avea o contribuție majoră în îmbunătățirea activității din orice întreprindere sau instituție, precum și în ameliorarea relațiilor acesteia cu mediul social. În același timp, evidențiem că aspectul estetic pentru numeroase produse poate fi îmbunătățit tot prin intervenția unor filosofi orientați în acest sens, având sarcini bine definite, fie ele și cu rol de consultanță.

În ceea ce privește munca educațională de zi cu zi, încercăm să-i pregătim pe studenții noștri oferindu-le baza teoretică pentru a se putea specializa ulterior în oricare dintre direcțiile pe care le-am amintit mai sus. De asemenea, în vederea accentuării pregătirii în sfera aplicativă a Filosofiei, colectivul nostru intenționează ca masterul actual de „Filosofie contemporană" să fie transformat într-unul nou, intitulat „Filosofie aplicată în organizații și mediul de afaceri". În felul acesta, sperăm să evidențiem valențele practice ale Filosofiei, încât ea să devină atractivă pentru candidați de diverse orientări profesionale.

În afara promovării pe plan strict educațional a Filosofiei, colectivul nostru urmărește o promovare mai largă pe plan social a ei. În acest sens, cei mai tineri dintre colegi, asistenți și lectori, au creat „Adunarea pentru Filosofie", în cadrul căreia, pe parcursul a numeroși ani, au mobilizat studenții filosofi pentru desfășurarea, aproape săptămânal, a unor activități diverse: lecturi de texte filosofice și comentării ale acestora în spații neconvenționale, cu participarea unor elevi, studenți de la alte facultăți sau persoane de diverse profesii; împărțirea, în spații publice, de pliante cu texte filosofice scurte, dar cu rezonanță pentru viața actuală a individului și a colectivității; diverse proiecte în colaborare cu unii consilieri școlari, în vederea orientării profesionale a elevilor.

Întregul colectiv este implicat permanent în organizarea unor tabere de iarnă și de vară, care, jucând rol de practică profesională pentru studenți, au o largă deschidere, putând primi orice „iubitor de Filosofie" din afara Facultății.

Un alt proiect de durată al Specializării, în vederea promovării domeniului nostru pe plan social, este sărbătorirea anuală a Zilei Filosofiei, în cadrul unui parteneriat educațional încheiat cu un număr important de licee din Craiova. Astfel, în fiecare an, studenții noștri și elevi începând de la clasa a noua celebrează Ziua Filosofiei și discută, în diverse moduri, despre importanța acesteia atât pentru formarea personală cât și pentru dezvoltarea societății. Voi da numai un exemplu în acest sens: în anul 2014, studenții filosofi, în colaborare cu Cercul de dezvoltare personală de la Casa de Cultură „Traian Demetrescu" din Craiova, au prezentat elevilor din diverse licee, timp de o săptămână, un spectacol-lectură după piesa de teatru *Platon,* de Dumitru Solomon, după care au urmat discuții despre rolul Filosofiei și al Filosofului în cetate.

Deși totul a fost prezentat pe scurt, sper că am reușit să arăt că Universitatea din Craiova și colectivul de Filosofie din cadrul acesteia se

preocupă permanent și cu responsabilitate de promovarea domeniului Filosofie. Rezultatul este existența, an de an, a unei grupe de studiu la programul de Licență și a alteia la cel de Master, fiecare grupă având în jur de 20 de studenți. Din punctul nostru de vedere, în raport cu eforturile amintite, rezultatele sunt modeste, chiar dacă ele sunt comparabile cu cele ale majorității programelor de Filosofie din țară. Din cunoștințele mele, doar Facultatea de Filosofie din București se poate lăuda cu un număr de peste 100 de studenți în fiecare an la studiile de Licență.

Putem, prin urmare, considera că programele de Filosofie în universitățile românești nu au o poziție foarte solidă. Iar absolvenții lor, deși dispun de potențialități uriașe pentru dezvoltarea diversă și complexă a societății, nu sunt folosiți de ea, nici pe departe, conform acestor potențialități. Deși sunt angajatori care îi apreciază pentru capacitatea de comunicare, pentru competența în abordarea și rezolvarea unor probleme concrete, în general societatea nu prea știe ce să facă în privința lor: îi privește cu reticență, îi consideră teoreticieni rupți de realitate și le oferă prea puține locuri de muncă.

De aceea consider că una din datoriile noastre astăzi, indiferent de domeniul filosofic în care suntem specializați, este de a schimba această optică socială profund păgubitoare pentru toată lumea și de a acționa, în mod concret și solidar, pentru a determina politici educaționale și publice care să conducă la consolidarea statutului filosofului prin recunoașterea lui în calitate de factor activ în realizarea unor transformări benefice majore în cadrul întregii societăți.

Claudiu Mesaroș

FILOSOFIA ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ: PRACTICI FILOSOFICE

1. Criza umanioarelor. Criza de statut a filosofiei este, în mod tradițional, ea însăși o problemă filosofică; se vorbește în mod continuu despre celebra proclamare, de către Martin Heidegger, a sfârșitului ontoteologiei, sau despre căutările lui Wittgenstein în direcția unei noi filosofii, până la postularea, de către Richard Rorty, a filosofiei ca reconstrucție rațională sau rezolvare de probleme actuale. Toate acestea reprezintă eforturi de căutare a unei soluții în chiar discursul filosofic de tip academic, astfel încât era oarecum natural ca toate încercările de justificare a funcțiilor filosofiei (pozitivismul logic și postmodernismul) să eșueze[1].

Cel puțin la fel de importantă este, cred, luarea în discuție a crizei de popularitate a filosofiei și a redescoperirii statutului ei în universitatea contemporană prin prisma problemelor sociale ce o caracterizează: criza de opțiuni pentru piața muncii, respectiv, criza de imagine publică a filosofiei în societatea comunicațională actuală. În ultimii câțiva ani se constată o criză generală a domeniilor umaniste în societate și în universități, în spațiul public european apărând uneori apeluri și proteste care deplâng închiderea unor departamente de filosofie sau de studii clasice. Cauzele invocate indică o scădere a finanțării publice în general[2] dar și o îngustare fără precedent a

[1] *Cf.* Mircea Dumitru, „Sfârșitul umanioarelor? De ce mai avem încă nevoie de educație umanistă în universități?", în *Vatra*, iunie 2016. Am dezvoltat și noi această discuție în Claudiu Mesaroș, *Filosofia ca act de rescriere,* Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014, pp. 14-46.

[2] Jonathan Wolff: „Why is Middlesex University philosophy department closing?", în *The Guardian*, 17 May 2010. Există multe alte cazuri similare. Se pot vedea de asemena și postările pe „Are Philosophy Departments Being Targetted for Cuts or Elimination More than Other Programs? And, if so, why?" **(**http://leiterreports.typepad.com/blog/2011/03/are-philosophy-departments-being-targetted-for-cuts-or-elimination-more-than-other-programs-and-if-s.html), accesat la 07.09.2016.

spectrului de deschidere spre piața muncii a absolvenților. În Japonia, de exemplu, a fost adoptată recent o politică de reducere a finanțărilor publice pentru departamentele de științe sociale și umaniste, creându-se astfel un precedent cu urmări imprevizibile[3]. În prezent, după toate aparențele, birocrații din universități pur și simplu nu dețin mecanisme pentru salvarea umanioarelor[4], fiind vorba de o *criză de statut*[5] sau, într-o formulare mai aspră, o incompatibilitate cu idealul educațional al lumii contemporane, axat pe cultivarea științelor pozitive și cercetarea cantitativă.

Redefinirea obiectului filosofiei și judecarea ei ca disciplină dintr-o perspectivă evoluționistă nu aduce niciun progres deoarece resursele teoretice ale filosofiei nu se schimbă precum cele ale științelor naturii; prestigiul științelor contemporane va putea eroda poziția umanioarelor și implicit a filosofiei în curricula universitară numai dacă filosofia va accepta ostilitatea unor voci ca Stephen Hawking, Steven Weinberg sau Richard Dawkins, pe temeiul argumentelor, extrinseci filosofiei, cum că aceasta este desuetă, că soluțiile și tipul ei de discurs trebuie abandonate. Dimpotrivă, profilul de tip hermeneutic al filosofiei este de fapt resursa ei cea mai importantă. Soluția la problemele de compatibilitate cu piața muncii și de credibilitate sau autoritate cred că stau tocmai în conceptul prim al hermeneuticii, cel de origine aristotelică, ce se constituie ca activitate de interpretare și comunicare între două lumi aparent incompatibile, prin intermediul unui interpret sau, cu cuvintele lui Platon, „rapsod", nimeni altul decât filosoful.

2. Vocația hermeneutică și paideică a filosofiei. Filosofia ca hermeneutică, în sensul aristotelic[6], are sensul de înțelegere a imanentului, fiind o legătură între ființare și gândire. Ne-spusul, ființarea, este pretext și

[3] Jack Grove, „Social sciences and humanities faculties «to close» in Japan after ministerial intervention. Universities to scale back liberal arts and social science courses", în *Times Higher Education*, September 14, 2015 (https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention), accesat la 07.09.2016.

[4] Gordon Hutner, Feisal G. Mohamed, „The Real Humanities Crisis Is Happening at Public Universities", în *New Republic*, September 7, 2013 (https://newrepublic.com/article/114616/public-universities-hurt-humanities-crisis, accesat la 07.09.2016).

[5] Andrei Pleșu, „Nevoia de umanioare", în *Dilema veche*, nr. 424, 29 martie - 4 aprilie 2012.

[6] Aristotel, *Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, Editura Academiei, București, 1971, 1.

totodată parte din instrumentul filosofiei hermeneutice, în sensul în care Aristotel observa existența unui fel de abducție a ființării în limbaj, precizând că nicio enunțare (*apophantikos logos*) nu se poate construi fără copulă, adică fără elementul de legătură care nu semnifică nimic. În acest sens, hermeneutica aristotelică este bidirecțională: înainte de a traduce ființarea în vorbire (*logos*), ca act de înțelegere, prin sinteza operată de enunțul logic, ea face ființarea chiar parte a vorbirii, prin constatarea că structura vorbirii include în mod necesar și ceva diferit de ea, adică non-sensul sau spunerea fără sens, copula jucând astfel rolul de materie a vorbirii care va rămâne mereu ne-informată, având în mod paradoxal o funcție originară, neinterpretabilă, funcția constitutivă. Aceasta este de fapt marea incursiune aristotelică în natura interpretării: sesizarea unei interdependențe structurale între ființare și gândire; ființarea este pe de o parte sens, putând fi tradusă în concept, dar sensul, la rândul lui, este produs și comunicat în fraza care se articulează cu ajutorul unei urme sau semn al unei ființări care nu este sens, adică particula de legătură, un *phone*, materie a gândirii, sau *vox,* cum va spune Abelard, care va distinge între *vox* și *sermo*.

Dacă *sinteza* între ființare și gândire era la Aristotel tocmai elementul generator de sens, modernitatea post-cartezian va avea de înfruntat o problemă cu adevărat nouă: *distanța* dintre gândire și ființare, tradusă, ulterior, în distincția dintre științele naturii și cele ale spiritului, specifică modernității târzii. Recuperarea sintezei ființare-gândire ca temei al sensului va putea fi încercată, odată cu Brentano și apoi cu Husserl, pe seama intenționalității, adică a reîntoarcerii la o abordare paradoxală, doar că, de data aceasta, constituirea sintezei are loc în sens invers, dinspre subiectivitate, un concept pe care Aristotel nu-l avea la îndemână, spre un dat presupus „obiectiv", al ființării. Căutarea unui sens ca determinare esențială a ființării umane este echivalentă acum cu privitul în oglindă: intenționalitatea devine limita descoperirii sinelui dar mai ales limita relevanței cunoașterii naturale: metoda științelor naturale exclude orice răspuns și face nelegitimă orice întrebare cu privire la determinațiile specific umane.

Acest lucru echivalează, în final, cu ceea ce Heidegger numea „uitarea ființei": fenomenologia este chemată să reașeze gândirea pe un suport fenomenal prin intermediul unei interogări în urma căreia subiectivitatea umană își va fi recuperat un anume mod de raportare la natura sa, ca ființare, prin analiza Dasein-ului. Hermeneutica redevine, numai odată cu Heidegger, dezvăluire, explicitare, revelare de sens, exercițiu al înțelegerii de sine

efectuat de către ființarea care a acceptat inițial o anume heteronomie în raport cu sine, adică s-a reașezat în postura aristotelică a sintezei între ființare și logos. Faptul-de-a-fi-în-lume înseamnă că Dasein-ul întâlneşte ființarea și în consecință Dasein-ul se întâlneşte pe sine.

Această întâlnire are loc în planul unei forme anume de educație. De fapt, dacă acceptăm observația că există azi două discursuri contradictorii despre educație și formare, primul spunând că statul deține puterea și capacitatea de a educa, al doilea că, dimpotrivă, individul are forța și puterea de formare a sinelui moral[7], putem spune, odată cu Peter Kemp, că soluția de mijloc trebuie să exprime idealul cosmopolitismului specific timpului nostru, un ideal care să ne permită identificarea soluțiilor practice la enormele probleme transnaționale cu care ne confruntăm. Filosoful, spune Kemp pe urmele lui Franc Morandi, este, în acest sens, individul care practică filosofarea ca formare de sine[8]. Însuși termenul *educație* include, în etimonul său latin (*educare*), noțiunea „a se îngriji de": este o îngrijire de sine prelungită înspre celălalt, vizând formarea unei culturi. Subiectul care se educă este, în epoca mondializării, un cetățean mondial, agent, posesor (în sensul epistemologiei aristotelice) al ideii de cultură cosmopolită, în sensul unei conștiințe sociale și globale, liber să critice statul tocmai pe temeiul faptului că statul i-a alocat rolul de educator[9]. Acomodarea filosofiei cu piața muncii și cu opinia publică actuală are loc tocmai lăsând filosofia hermeneutică să își producă, în mod aplicat, efectele asupra minții umane. Instrumentul hermeneutic devine un instrument de lucru a ceea ce poartă azi numele de *practici filosofice*, diferența față de filosofia tradițională fiind aceea că metodele filosofiei se aplică asupra problemelor particulare ale unui interlocutor pe care filosoful îl numește vizitator sau client.

Această acomodare a filosofiei cu subiectul în sensul de filosof practicant a reprezentat, teoretic, încă de la mijlocul secolului al douăzecilea, o achiziție istoriografică pe care o datorăm istoricului francez al filosofiei Pierre Hadot. Acesta insista, în mai multe lucrări, că sensul originar și corect al filosofiei nu este cel de preocupare pentru înțelegerea unor teorii, ci, în mod propriu, acela de învățare și însușire a unor îndeletniciri practice,

[7] Peter Kemp, „La formation philosophique à l'ère de la mondialisation", în Jean Ferrari, Pierre Guenancia (ed.), *À l'école des philosophes. Regards multiples sur l'enseignement de l'histoire de la philosophie*, Centre Georges Chevrier, 2009, pp. 11-18.
[8] Peter Kemp, *op. cit.*, p. 14.
[9] Peter Kemp, *op. cit.*, p. 17.

cotidiene, capabile să transforme filosoful într-un adept al unui *mod de viață* prin practicarea continuă a unor *exerciții spirituale*. Inspirându-se din stilul dialogului socratic, din manualele stoice și epicureice, Hadot sublinia faptul că învăţătura filosofică antică „nu comunică o ştiinţă de-a gata", ea este menită în primul şi în primul rând „a forma un meşteşug de a purta discuţii şi o deprindere de a vorbi, care vor permite discipolului să se orienteze în gândire, în viaţa cetăţii sau în lume"[10]. După Hadot, a trăi filosofic înseamnă a practica activități corporale și mentale, îmbunătățite permanent, având scopul de a reuși aplicarea preceptelor în viața cotidiană. Exercițiile acestea, practicate intens în școlile stoice și epicureice, presupun o transformare a persoanei. În acest sens, filosofia, după Epictet sau Marc Aureliu, este în același timp o acțiune socială și comunitară[11].

În sensul acesta, Hadot propunea o redefinire a filosofiei ca îngrijire de sine și organiza exercițiile spirituale care ar compune această practică zilnică în patru categorii principale de „învățare": învață să trăiești (în acord cu principiile filosofiei), învață să dialoghezi (practicarea dialogului socratic), învață să mori (meditația la moartea proprie și la sensul morții în general), respectiv, învață să citești (exersarea lecturii pentru familiarizarea cu comportamentul moral, cu tehnicile dialectice și retorice, stăpânirea limbajului lăuntric, creșterea puterii de concentrare).

Ideea că se impune necesitatea unei re-inventări de sine a filosofiei se referă, în zilele noastre, chiar la construirea unei piețe de muncă pentru specialiștii în filosofie, prin implicarea în sectorul serviciilor publice, prin dezvoltarea unor competențe, tehnici și oferte de consiliere și consultanță, cum ar fi: *consilierea etică și deontologică, consilierea filosofică, filosofia corporativă, filosofia pentru copii, antrenamentul abilităților de gândire critică, educația civică pentru deținuți, servicii de team-building și formare de leadership.* Acesta este modul în care putem înțelege cerința Marthei Nussbaum[12] de a muta accentul de pe formarea profesională a tinerilor pe o educaţie de tip socratic ce presupune arta argumentării, gândirea critică, atenția la alteritate: competențele enumerate mai sus nu sunt profesii construite pe tehnici standardizate ci abilități ale filosofului format prin

[10] Pierre Hadot, *Etudes de philosophie ancienne,* Les Belles Lettres, Paris, 2010, p. 209 (traducere de Constantin Jinga pentru ediția românească).
[11] Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels,* Albin Michel, Paris, 2008.
[12] Martha Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?,* The Public Square Book Series, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010.

analiza și însușirea artei argumentelor. Definirea unor *servicii publice* pe care le pot presta specialiștii în filosofie este, în acest sens, nu numai o necesitate practică ci una cu numeroase resurse în istoria filosofiei. Pe plan mondial aceste servicii către public au început să funcționeze în ultimii 30 de ani și au devenit deja un reper atât pentru autorități publice cât și pentru corporații sau beneficiari individuali[13].

Formarea filosofilor practicieni, numiți uneori și facilitatori sau consultanți, consilieri de etică sau facilitatori pentru filosofia cu copiii, după caz, are loc de cele mai multe ori în etape de scurtă durată, adăugate succesiv pe perioade de timp mai lungi, în cadrul unor programe oferite de către organizații profesionale. Ca alternativă, universitățile comprehensive pot oferi programe de formare masterală pe termen mai lung, ce permit dezvoltarea de abilități de înaltă calitate împreună cu fundamentul lor teoretic. Astfel, gândirea critică, dialogul de tip socratic, analiza conceptuală, reducția fenomenologică sau experimentul de gândire constituie câteva exemple de metode filosofice instrumentalizate în cadrul formării consilierilor filosofi.

3. Criza de imagine publică a filosofiei este un alt punct al discuției, care pornește de la observația că rezultatele cercetării fundamentale din filosofie ajung greu în posesia publicului larg. Astfel, se pune problema audienței generale a filosofiei ca cercetare fundamentală, altfel spus, preocuparea pentru o imagine actualizată prin crearea unor produse culturale competitive. Soluțiile propuse variază de la încercări de redefinire fundamentală a filosofiei însăși (Richard Rorty, Jorge J. E. Gracia)[14] până la propuneri de scriere a textului filosofic într-un stil simplificat, de tip blog

[13] Departamentul de Filosofie și Științele Comunicării de la Universitatea de Vest din Timișoara a inițiat, în anul 2014, programul masteral Consiliere și consultanță filosofică, în limba engleză (*Philosophical Counselling and consultancy*), prin care se încearcă, în premieră în România, crearea unor competențe pentru piața serviciilor ale absolvenților de Filosofie. Programul este organizat în colaborare cu Departamentul de Filosofie al Universității Ca' Foscari din Veneția, unde există de mai mulți ani un program de studii similar, în limba italiană, și cu Institutul de Practici Filosofice din Paris, din partea căruia masteranzii beneficiază de seminarii practice, în urma cărora absolvenții de la Timișoara vor primi certificate de practică suplimentare. În momentul de față masteratul de Consiliere și Consultanță Filosofică de la Universitatea de Vest este printre puținele programe de acest fel pe plan mondial și printre și mai puținele organizate în limba engleză.

[14] Am abordat mai pe larg acest subiect în: Claudiu Mesaroș, *Filosofia ca act de rescriere,* Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014, pp. 14-35.

(Seth Godin[15]), sau variante de cărți care prezintă tematica filosofiei sub titluri vandabile, ca în cazul unor edituri americane care invită filosofi din mediul academic pentru a scrie despre activități curente și hobby-uri contemporane, îndeobște considerate ca triviale (vinuri, vedete, motociclete, seriale de desene animate, muzică rock etc.)[16].

[15] Vezi Claudiu Mesaroș, *loc. cit.,* pp. 35-41.

[16] Seria editorială numită „Popular culture and philosophy" (cultura pop și filosofia) a Open Court Publishing Company din Chicago, Illinois, numără peste 100 de titluri, un adevărat foileton filosofic. Pe site-ul http://www.opencourtbooks.com/categories/pcp.htm, se poate găsi o listă impresionantă de literatură filosofică pentru popularizare: *Seinfeld and Philosophy: A Book about Everything and Nothing* (2000), *The Simpsons and Philosophy: The D'oh! of Homer* (2001), *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real* (2002), *The Lord of the Rings and Philosophy: One Book to Rule Them All* (2003), *Baseball and philosophy: Thinking Outside the Batter's Box* (2004), *The Sopranos and Philosophy: I Kill Therefore I Am* (2004), *Woody Allen and Philosophy: You Mean My Whole Fallacy is Wrong?* (2004), *Harry Potter and Philosophy: If Aristotle Ran Hogwarts* (2004), *Mel Gibson's* Passion *and Philosophy: The Cross, the Questions, the Controversy* (2004), *More Matrix and Philosophy: Revolutions and Reloaded Decoded* (2005), *Star Wars and Philosophy: More Powerful Than You Can Possibly Imagine* (2005), *Hip Hop and Philosophy: Rhyme 2 Reason* (2005), *Bob Dylan and Philosophy: It's Alright Ma (I'm Only Thinking)* (2006), *Harley-Davidson and Philosophy: Full-Throttle Aristotle* (2006), *Monty Python and Philosophy: Nudge Nudge, Think Think!* (2006), *The Undead and Philosophy: Chicken Soup for the Soulless* (2006), *James Bond and Philosophy: Questions Are Forever* (2006), *Bullshit and Philosophy: Guaranteed to Get Perfect Results Every Time* (2006), *The Beatles and Philosophy: Nothing You Can Think That Can't Be Thunk* (2006), *South Park and Philosophy: Bigger, Longer, and More Penetrating* (2007), *Quentin Tarantino and Philosophy: How to Philosophize with a Pair of Pliers and a Blowtorch* (2007), *Pink Floyd and Philosophy: Careful with that Axiom, Eugene!* (2007), *Johnny Cash and Philosophy: The Burning Ring of Truth* (2008), *iPod and Philosophy: iCon of an ePoch* (2008), *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant* (2008), *Radiohead and Philosophy: Fitter Happier More Deductive* (2009), *Transformers and Philosophy: More Than Meets the Mind* (2009), *Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed* (2009), *World of Warcraft and Philosophy: Wrath of the Philosopher King* (2009), *Soccer and Philosophy* (2010), *Manga and Philosophy* (2010), *Martial Arts and Philosophy: Beating and Nothingness* (2010), *Doctor Who and Philosophy* (2010). În România au apărut deja câteva asemenea cărți, traduse din limba engleză (Barry C. Smith, *Filozofia vinului,* Baroque Books & Arts, București, 2015; Bela Hamvas, *Filosofia vinului,* Editura Curtea Veche, București, 2013; Massimo Dona, *Filosofia vinului,* Editura Art, București, 2010). Planificarea unor produse românești similare este posibilă în contextul unei suficiente popularizări a acestui tip de lectură.

Pentru Richard Rorty filosofia trebuie să se redefinească în calitate de reconstrucție rațională a problemelor care trebuie rezolvate în cultura și știința contemporană, deosebindu-se de filosofia tradițională văzută fie ca reconstrucție istorică, fie ca *Geistesgeschichte,* fie ca doxografie[17]. Jorge J. E. Gracia consideră că ar trebui să depășim politizarea actuală a dezbaterii asupra problemelor filosofice și să revenim la o atitudine istoriografică pre-kantiană, adică una care nu atribuie scopului filosofiei particularităţi de stil, confesiune, continent. Este dezirabilă, în acest sens, revenirea la probleme de interes pentru toate școlile filosofice, pornind de la asumpția că textul filosofic este o experienţă fundamentală, independentă de voinţă politică şi interese, distinctă de orice produs al facultăţilor noastre de organizare[18].

O altă categorie de soluții menite a salva interesul pentru filosofie este implicarea filosofiei în viața culturală a orașelor, în sectorul industriilor creative și al serviciilor culturale, prin câteva produse culturale specifice cum ar fi *festivalul de filosofie* sau *cafeneaua filosofică*. Produsele și serviciile culturale oferă beneficii pentru care filosofia reprezintă o *resursă,* și aceasta în trei sensuri: resursă de cunoaștere, resursă umană și resursă de procedee. Aceste resurse nu numai că există în România, dar au un potențial uriaș de educare a publicului.

4. Practicile filosofice au mereu în vedere utilitatea socială, excluzând ca finalitate interpretarea gândurilor cuiva ca pe o filosofie impersonală; dimpotrivă, se preocupă de gândirea clientului ca de un principiu subiectiv al acțiunilor sale cotidiene. În plus consilierea filosofică nu se intersectează cu medicina sau cu psihologia, deoarece nu are misiunea de a trata maladii sau cazuri patologice somatice ori mentale; dimpotrivă, obiectul de analiză al filosofiei practice este procesul de gândire pur și simplu, în ipostazele sale puternic emotivizate, în care se blochează în imposibilitatea desfășurării unui proces cognitiv logic. Lou Marinoff crede că nevoia unei transformări radicale a filosofiei în sensul adoptării unor instrumente specifice de intervenție socială este justificată de criza profundă a gândirii critice în cultura contemporană, manifestă chiar și la nivelul comunității științifice; limbajul confuz preluat necritic de către specialiști și transformat în jargon științific generează false probleme a căror rezolvare nu poate fi decât una de

[17] Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (ed.), *Philosophy In History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, 1984.
[18] Jorge J.E. Gracia, *Philosophy and its History: Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York, 1992, p. 25.

tip critic, în sensul filosofic. În exprimarea sa extrem de plastică, Marinoff consideră că rolul filosofiei în eliminarea falselor probleme și deci a falselor simptome este singura soluție simpatetică:

„Vorbim literalmente despre un dependent de heroină, dar figurativ despre dependentul de televiziune; însă atunci când psihologii lasă la o parte ghilimelele, fie din ignoranță, fie din neglijență, imaginându-și că diagnostichează «boala» dependenței de televiziune, avem de-a face în mod clar cu ipoteza Whorf-Sapir, și anume că ceea ce începe prin proasta folosire a limbajului și reifică entități care nu au nicio existență în realitatea extramentală, continuă prin elaborarea de structuri sociale și profesionale care au pretenția de a diagnostica, cerceta și trata stări inexistente. Cea mai sigură și rapidă cale de eliminare a bolilor fictive este eliminarea celor care le postulează; predarea gândirii critice către aceștia ar fi un gest mult mai simpatetic, dar mai laborios”[19].

De fapt, Marinoff identifică un set de simptome specifice culturii contemporane, denumite cu ajutorul acronimului „WHOA”, construit ca o alăturare a inițialelor numelor: Whorf-Hobbes-Orwell-Ayer[20]. Whorf stă pentru indicarea simptomului ce constă în confuzia lingvistică și amestecarea limbajului propriu cu limbajul figurat, ca în exemplul citat mai sus. Hobbes este important deoarece, spune Marinoff, ipoteza lui conform căreia precizia limbajului determină precizia gândirii, deși confirmată în sens științific, este contrazisă în ritm cotidian de către practica socială de folosire masivă a limbajului imprecis care generează raționamente imprecise cu privire la boli, moralitate, justiție, care la rândul lor conduc la construcția unor structuri sociale, politici economice măsuri legislative, soluții juridice, imprecise în cel mai înalt grad[21].

Numele lui Orwell este folosit pentru a indica o altă „boală” a culturii contemporane: substituirea descrierilor neutre ale fenomenelor cu descrieri încărcate emoțional, peiorative, distorsionate sau inflamante[22], până la inversiunea semantică totală. În mod orwellian, societatea noastră a ajuns la stadiul la care cuvintele pot semnifica orice, chiar opusul lor: angajatorul este exploatator, relația matrimonială tradițională este o hegemonie opresivă etc. Masele sunt sufocate de aceste manipulări prin limbaj politic și singurul remediu pentru ele este răspândirea cu orice preț a practicilor filosofice:

[19] Lou Marinoff, *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego, 2002, p. 7.
[20] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 5.
[21] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 8.
[22] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 9.

oferind filosofia direct către mase, prin consilierea filosofică, facilitarea de grup, consilierea organizațională sau programele educaționale, putem depăși efectele alienante ale filosofiei academice și reveni la filosofia pieții, adică la stadiul ei originar, acela la care membrii cetății au acces direct la dezbaterea cu privire la semnificația cuvintelor și la raționalitate[23].

În sfârșit, Ayer este cel care a afirmat că nu putem și nici nu trebuie să așteptăm ghidare morală, în sensul unor răspunsuri obiective și precise, de la un filosof al moralei, deoarece nu există o asemenea competență[24]. Cu aceasta, Ayer semnaliza renunțarea completă a filosofiei la misiunea sa socratică de examinare a vieții, mulțumindu-se cu obiectivele de tip analitic. Dar, totuși, omul contemporan are la fel de multă nevoie de ghidare morală precum omul socratic, vidul moral creat de filosofia analitică putând fi ocupat fie de către cei care refuză să accepte rolul de ghid moral (nihiliști, relativiști, anarhiști), fie de către unii care au competența de ghid moral dar cer în schimb convertirea la o religie, fie de către cei care pot oferi ghidarea morală fără nicio pretenție asupra adeziunii noastre la o doctrină[25]. Aceștia din urmă nu sunt profesorii academici, care au doar educația teoretică, nu și formarea necesară oferirii acestui ghidaj, ci filosofii practicieni.

În aceste condiții de manipulare și politizare a moralei și identității culturale, filosofii practicieni au misiunea de a nu se înclina la comandă și de a oferi exemple vii de ființe autodeterminate care să-și poată ajuta semenii, fie ei indivizi, grupuri sau organizații. Aceasta poartă numele de „stand-up philosophy”[26].

5. Conceptul de practică filosofică. Din punct de vedere teoretic, în filosofie are loc o trecere de la turnura semantică la cea pragmatică[27]. Aceasta înseamnă, în primul rând, o trecere de la *sisteme* la *practici*; în al doilea rând, este vorba despre o întoarcere a spatelui către teorii și, în fine, în al treilea rând, este vorba despre o turnură a cercetării către ceea ce sunt *practicile filosofice personale* față de *practicile celuilalt*, deci o reorientare spre *sine.*

[23] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 12.
[24] *Ibidem.*
[25] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 13.
[26] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 16.
[27] Stephen Turner, *The Social Theory Practices,* University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Conceptul de *practică* reprezintă el însuși o provocare deoarece avem în față un concept cu foarte multe sensuri. Ce reprezintă practicile, în fond? Putem înțelege, ca și Wittgenstein, ceva de genul unei practici moștenite (*background)* de a distinge adevărul de fals, în sensul unei cutume sau obișnuințe filosofice[28], sau, poate, ceva în sensul de practică socială, comună mai multor indivizi; aceste sensuri, și multe altele, analizate de Turner, indică în cel mai bun caz o turnură post-fundaționalistă, specifică filosofiei ultimului secol, prin care adevărul, validitatea și corectitudinea au devenit *relative la practică* („*practice-relative*"): adevărul este ceea ce practicile noastre de reprezentare ne permit să construim ca adevărat; practicile sunt, în acest sens, locale, iar adevărurile pe care le putem construi sunt, la rândul lor, „social construite"[29].

În acest sens însă practicile sunt echivalente cu *obișnuința* în sens humean, fiind în definitiv reductibile la sau *substituibile* cu noțiunea de *principiu,* ceea ce nu ne apropie prea mult de noțiunea actuală de practici filosofice, ba dimpotrivă, sensul acesta ne leagă insistent de filosofia tradițională ca practică de cercetare fundamentală. Practica filosofică este mai degrabă ceva ce se apropie de sensul lui *praxis*, adică *a pune ceva în practică,* a aplica, fiind deci un sens foarte general. *Practica* reprezintă, atunci, un termen descriptiv, folosit pentru a indica seturi de lucruri sau acțiuni cu proprietăți asemănătoare.

Potențialul ridicat al noțiunii de *practică filosofică* atrage filosofii de pretutindeni, deși, din punct de vedere definițional, nu reprezintă o problemă rezolvată. Robertson[30] încerca o definiție în care spunea că prin *practici filosofice* trebuie să înțelegem, la fel ca și în cazul eticii aplicate, o „specie a genului *filosofie* aplicată". În acest sens, dacă filosofia aplicată înseamnă a face filosofie cu un scop practic, legat de problemele vieții de zi cu zi, practica filosofică îngustează acest deziderat sub forma identificării problemelor filosofiei cu problemele care au în mod necesar un caracter personal pentru cel puțin unul dintre participanți. Desigur, aceasta nu înseamnă că temeiul analizei acestor probleme nu are legătură cu corpusul tradițional („fundamental") al filosofiei; înseamnă doar că acest corpus este transformat în instrument științific de rezolvare a problemelor personale. Astfel, rezolvarea problemelor de viață sau personale se folosește de dialog

[28] L. Wittgenstein, *On Certainty, apud* Stephen Turner, *op. cit.,* p. 2.
[29] Stephen Turner, *The Social Theory Practices,* p. 9.
[30] D. Robertson, „Philosophical and Counter-Philosophical Practice", în *Practical Philosophy,* 1.3, decembrie, 1998, p. 9.

și alte abilități filosofice într-o manieră informată și inspirată din filosofia academică. Evident, cum era de așteptat, părerile despre natura filosofiei practice sunt cel puțin la fel de numeroase pe cât au ajuns specializările filosofiei academice; pentru unii, acesta este un semn de flexibilitate, pentru alții un motiv de panică în fața situației haotice[31].

Principala problemă metodologică pornește de la dilema legată de standardizare, căci este necesară o minimă precauție metodologică în jurul noțiunii de practică filosofică, deoarece ea nu trebuie lăsată la placul unei utilizări întâmplătoare. Noțiunea descriptivă de *practică* în sensul de acțiuni cu proprietăți asemănătoare mai înseamnă *tradiție,* dar o tradiție se leagă de niște *norme, reguli, obligații*[32], având o putere de predictibilitate foarte ridicată. Astfel, o abordare mai riguroasă a termenului ar presupune asocierea lui cu niște proprietăți cauzale bine definite.

În mod normal, urmând modelul altor domenii socio-umane care au ajuns să ia forma unor activități practice după ce inițial au cunoscut o fază de acumulare teoretică, cum este cazul psihologiei sau sociologiei, ar fi de așteptat ca filosofia în sensul de practică filosofică să poată construi metode, proceduri și modele de lucru determinate și standardizate pentru eficiență și, poate în primul rând, pentru mai multă credibilitate. Cum observă același Robertson[33], filosofii nu identifică practica filosofică cu o simplă aplicare a modelelor teoretice. În psihologie acest lucru este înțeles ca o virtute, în sensul întemeierii sau validării științifice a practicilor. În filosofie însă acest lucru ar însemna transformarea modelelor teoretice în dogme sau ideologii și, astfel, renunțarea la dimensiunea critică a filosofiei. Ceea ce în psihologie poartă aura incontestabilă de practici validate științific, în filosofie ar reprezenta o capcană: „în momentul în care identificăm practica filosofică cu o metodologie determinată, încetăm să mai fim filosofi”[34], ba, se poate adăuga, o asemenea practică ar fi anti-filosofică.

Consecința firească a acestei situații este că legitimitatea metodelor utilizate în practica filosofică nu se întemeiază pe o standardizare sau pe o fixare de proceduri, ci, dimpotrivă, tocmai pe posibilitatea de a chestiona, evalua și ajusta metodele în funcția de investigațiile raționale care apar pe parcurs, reflexivitatea și autoadaptarea fiind în mod esențial specifice

[31] *Ibidem.*
[32] Stephen Turner, *op. cit.*, p. 15.
[33] D. Robertson, *op. cit.*, p. 10.
[34] *Ibidem.*

filosofiei. Astfel, ceea ce am numi o practică filosofică trebuie să respecte, înainte de orice, caracterul reflexiv și critic al filosofiei[35].

6. Despre noutatea și tipologia practicilor filosofice

„Filosofia aplicată" sau practica filosofică funcționează azi ca un concept ai cărui promotori nu par niște filosofi adevărați în sensul canonic al termenului. Primul filosof care a vorbit despre *philosophische Praxis* și a deschis un cabinet de practici filosofice, în anul 1981, a fost germanul Gerd B. Achenbach; cartea sa din 1984, *Philosophische Praxis*[36], după toate aparențele nu a fost încă tradusă în limba engleză, iar cercurile de practicieni din toată lumea au încă un complex legat de exclusivismul filosofilor academici.

Termenul de practică filosofică a fost totuși definit în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: „Achenbach înțelege Consilierea filosofică operată (*die professionell betriebene «philosophische Lebensberatung»*) în practica (in der Praxis) unui filosof profesionist"[37]. Achenbach nu vorbea despre o filosofie practică în sensul tradițional kantian, ci despre practicarea filosofiei la modul propriu, o activitate în care filosoful profesionist oferă consiliere și direcții spre abordarea problemelor personale ale unui interlocutor. Practica consta în ghidarea *vizitatorilor*, cum își numea el clienții, care aveau nevoie de soluții alternative pentru anxietate, suferință, sau pur și simplu întrebări existențiale oprimante, de regulă după ce acești vizitatorii căutaseră consiliere, fără rezultat, ani întregi, din partea unor psihanaliști, guru, astrologi sau activiști New Age[38]. Achenbach nu oferea nimic din ceea ce s-ar putea numi o terapie ci, dimpotrivă, o alternativă radicală la psihoterapie: practica filosofică nu este o terapie și nu pornește de la diagnostice medicale. Ea constă în conversații libere, neorientate, deschise, bazate pe metodele filosofice, dar fără a construi metode și reguli fixe. Nu oferă vizitatorului o idee sau o soluție la problema lui, ci doar îi pune mintea în mișcare (adică filosofează). Mai mult, Achenbach consideră că în practica filosofică nu funcționăm ca profesori de filosofie, ci ca

[35] Vezi și discuția lui Peter Raabe, *Philosophical Counselling. Theory and Practice*, Greenwood Publishing (Praeger), Westport, CT, 2001, pp. 56-71.
[36] G.B. Achenbach, *Philosophische Praxis (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis)*, Jürgen Dinter, Cologne, 1984.
[37] Odo Marquard, „Praxis, Philosophische", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 1307 f.
[38] Shlomit C. Schuster, „Philosophy Practices as Alternative Ways to Well-being", în *Radical Psychology*, Issue 1, vol. 1, Summer 1999.

filosofi, acesta fiind sensul cel mai concret pe care îl poate lua filosofia însăși[39].

Achenbach formula totuși câteva repere, sintetizate în felul următor: a) comunicarea sinceră între filosoful practician și vizitator, bazată pe o metodă „dincolo de metode"; b) importanța dialogului, ca ceva ce învie și curge din ființă; c) „Auslegen", căutarea de explicații, în cadrul căreia practicianul devine una cu problema, nu prin proiectarea propriului său punct de vedere asupra ei, ci prin oferirea unui impuls nou astfel încât vizitatorul să se explice pe sine; d) componenta inovativă a dialogului, elementul de mirare în practica filosofică, care nu permite apariția unor perspective fixe, a unor atitudini standardizate sau a unor soluții permanente[40]. Practica filosofică a lui Achenbach a devenit în scurt timp cunoscută, noi cabinete de consiliere apărând în Canada, Olanda, Norvegia, Austria, Elveția, Israel. Astăzi ea este o activitate răspândită în lumea întreagă, existând și o Conferință Internațională de Practică Filosofică organizată anual. Tocmai datorită faptului că practica filosofică nu are o metodologie stabilă, tipurile de abordări sunt atât de diferite încât filosofii practicieni au toată libertatea de a-și perfecționa și propune propriile metode, de cele mai multe ori bazate pe experiența cu vizitatorii. Este totuși general acceptat că la baza oricărei metode stă dialogul între filosof și vizitatorul sau clientul său.

Consilierea filosofică individuală. Într-o formulare eliptică și simplă, consilierea filosofică reprezintă o activitate prin care ne propunem să ajutăm oamenii să rezolve sau să gestioneze probleme cotidiene, de natură culturală, care necesită analiză, elaborare, clarificare, investigare filosofică[41]. Ne putem imagina persoane care nu pot trece de o dilemă morală și astfel le este imposibil să avanseze într-un proces de decizie, sau persoane cu diferite frustrări; în măsura în care aceste persoane sunt suficient de raționale, consilierul le poate ajuta să investigheze starea sau dilema pe care o au, să-și stăpânească emotivitatea în vederea unei deliberări mai eficiente. O altă descriere indică orientarea consilierii filosofice spre procesualitate, adică este un proces înainte de a fi un scop; este vorba despre situații în care problema clientului nu poate fi soluționată și nici măcar analizată în sine, necesitând o analiză pe termen lung a temeiurilor și credințelor ei[42] sau asistarea clientului în gestionarea unei situații neprevăzute cum sunt bolile

[39] Odo Marquard, *loc. cit.*
[40] Shlomit C. Schuster, *loc. cit.*
[41] Lou Marinoff, *op. cit.*, p. 78.
[42] Lou Marinoff, *op. cit.*, p. 79.

cronice, dizabilitățile dobândite recent sau schimbările nedorite în viața emoțională. În fine, consilierea filosofică mai poate fi direcționată, în modul său mai complex, spre examinarea doctrinelor care alcătuiesc fundamentul convingerilor și punctelor de vedere ale unei persoane, a doctrinelor pe care persoana respectivă le respectă, le interiorizează sau le admiră.

Utilizând cunoștințe semnificative de metodologie filosofică, facilitatorii sau consilierii filosofi acționează asupra gândirii clientului într-un mod ce poate numit strict filosofic, deoarece are în vedere conceptele importante pe baza cărora se desfășoară gândirea lui: probleme, dificultăți de gândire, principii de acțiune, presupoziții ascunse, cadre de gândire, perspective asupra lumii, convingeri etc. Adresând întrebări, consilierul filosof evidențiază deficiențele de gândire (contradicții, inconsistențe, incompletitudine etc.), determinând vizitatorul să conștientizeze pe baza propriului efort de gândire, ghidat, problemele în cauză.

Pe scurt, problemele pe care le țintește consilierea filosofică aparțin exclusiv filosofiei, nu pot fi soluționate pe nicio cale clinică sau psihologică; ele sunt probleme etice, axiologice, probleme de înțelegere și alegere de sens, dileme teleologice, dileme morale, dificultăți de soluționare a conflictelor, dificultăți de acceptare a schimbării, probleme de identitate, împlinire personală, ambiguități și situații de nedreptate, adversitate și multe altele de acest fel. Persoanele care au nevoie de consiliere pentru soluționarea acestor tipuri de probleme nu sunt în mod necesar nici bolnave, nici instabile emoțional, nici cu dizabilități, nici cu disfuncționalități sociale[43]. Tipologia consilierii individuale este sintetizată de Marinoff astfel: a) consilierea tradițională, constând în purtarea unui dialog filosofic cu clientul fără menționarea vreunui nume de filosof ca autoritate; b) utilizarea unor nume de autoritate pentru a valida metoda folosită; c) recomandarea unor lecturi, astfel încât vizitatorul sau clientul parcurge singur câteva texte care vin în întâmpinarea problemei sale.

Consilierea de grup. Grupurile umane pot întâmpina dificultăți similare cu ale indivizilor, doar că ele aparțin întregului grup și presupun deci analiza filosofică și atingerea unor obiective specifice. Uneori obiectivele atinse prin consilierea de grup se regăsesc tot la nivelul unor indivizi, pentru care grupul reprezintă satisfacerea unei nevoi de apartenență sau de confirmare socială. Comunicarea de sine și stimularea intelectuală este din ce în ce mai puțin posibilă în ceea ce Marinoff[44] numește

[43] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 85.
[44] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 112.

globalizare: „transcenderea puterii politice de către puterea economică", manifestă prin fenomene ca Uniunea Europeană, importul industriei capitaliste în state comuniste cum este China, creșterea puterii corporațiilor multinaționale, uniformizarea bunurilor și serviciilor, primatul cantității și trivialului. Intelectualul secolului douăzeci și unu nu are locuri publice pentru stimularea calităților sale și de aceea consilierea filosofică de grup are un succes crescând. Cele mai frecvente forme ale consilierii de grup sunt cafeneaua filosofică și dialogul socratic nelsonian.

Filosofia cu copiii. Pionierul activității numite „filosofia cu copiii" sau „filosofia pentru copii" este Matthew Lipman, care a elaborat un program și o metodologie specială în acest sens, încă din anii 1970. Pornind de la ideea că copiii de vârste mici au o plasticitate mentală deosebită, o lipsă de prejudecăți și stereotipii culturale, pot fi antrenați timpuriu în vederea formării unei gândiri critice și a unor abilități analitice superioare. Există mai multe metode dezvoltate în acest timp; Lou Marinoff preferă, de exemplu, dialogul socratic, pretinzând că orice copil care nu dispune de prea multe cunoștințe științifice are capacitatea de a recunoaște, precum sclavul lui Menon, validitatea unor forme silogistice sau, dimpotrivă, erorile de raționament. Prin dialog ei pot fi ajutați să ajungă pe cont propriu la identificarea soluțiilor corecte la unele probleme etice și axiologice, la probleme de identitate, chiar ontologice și epistemologice [45]. Astfel, principiul care ghidează activitatea de filosofie pentru copii este acela că tinerii trebuie să experimenteze un dialog rațional cu privire la lucrurile importante, dialog organizat sub forma unei „comunități de investigare" (*community of enquiry*), scopul nefiind acela de a câștiga o dezbatere, ci mai degrabă de a câștiga în planul atenției la argumente, claritate, acuratețe, coerență față de propriile argumente, dar mai ales ale altora. Azi, după o istorie de circa 40 de ani, filosofia pentru copii se practică în peste 60 de țări și poate fi organizată fie ca activitate integrată în procesul de învățământ, fie ca o activitate de timp liber.

Filosofia pentru deținuți se adresează consilierii persoanelor din penitenciar care își petrec ani întregi în situația unui dialog perpetuu cu sine, explorând gânduri ca acomodarea cu faptul vinovăției, imoralitatea faptei care i-a condus la situația actuală, relația cu persoanele din familie, raportul cu victimele lor etc. Cel mai important lucru este însă faptul că o mare parte din deținuți au fost condamnați deoarece nu au înțeles că faptele lor pot avea

[45] Lou Marinoff, *op. cit.,* pp. 291-292.

consecințe sau că îi pot afecta pe alții[46]. Teme de meditație ca imprudența, lipsa de empatie sau de compasiune în sensul identificării cu suferința altora pot produce efecte spectaculoase în dinamizarea acestor minți atrofiate sau imature emoțional, în sensul unei reabilitări de durată.

Filosofia pentru grupuri vulnerabile sau defavorizate. Dacă filosofia poate funcționa pentru ameliorarea înțelegerii de sine a deținuților, ea poate fi la fel de bine o activitate indispensabilă pentru ajutorarea altor categorii de persoane vulnerabile, cum ar fi surzii, muții, paraplegicii, în general oricăror categorii de persoane lipsite de o facultate perceptivă sau de o funcție somatică, având facultatea rațională neafectată. Aceste persoane pot fi atrase în activități filosofice care să le aducă o îmbunătățire a relației intelectuale cu situația lor.

Dialogul socratic nelsonian este o metodă de consiliere de grup bazată pe explorarea unor întrebări cu ajutorul filosofului, prin efortul conjugat al tuturor participanților. Lou Marinoff găsește originile acestei metode în dialogul socratic care este, de cele mai multe ori, purtat între Socrate și un grup de interlocutori din rândul cărora se alege câte unul pentru a răspunde temporar la întrebări[47]. Ceea ce contează însă este mărturia și experiența exploratorie la care sunt supuși cei care asistă, după ce opiniile lor sunt clătinate, uneori indirect. În acest scenariu intră apoi adăugirile lui Leonard Melson, constând într-un sistem de scopuri care îl conduc pe cel consiliat la înțelegerea a *ce* este ceva prin articularea unui răspuns general pornind de la un set limitat de particulari. Îmbinând inneismul platonician cu epistemologia humeană, Nelson spune că noi avem acces la compararea experienței particulare cu o reprezentare a absolutului ei (de pildă a o experiență personală a dreptății cu dreptatea în sine) numai pe baza preexietenței unei noțiuni înnăscute cu privire la acel universal. Facilitatorul nelsonian explicitează implicitul utilizând un set de reprezentări ale participanților la dialog cu privire la universal pentru a explora, pe baza lor, opiniile cu privire la sinele în sens universal.

Consilierea organizațională. O altă practică filosofică, dezvoltată foarte repede după contribuția inițială a lui Achenbach, este consultarea sau consilierea filosofică organizațională, propusă pentru prima dată de P. Heintel și G. Schwartz, apoi de Th. Macho, bazată pe ideea, destul de cinică la prima vedere, că dacă organizațiile au „filosofii", înseamnă că trebuie să

[46] Lou Marinoff, *op. cit.,* pp. 299-300.
[47] Lou Marinoff, *op. cit.,* p. 127.

existe filosofi care să le consilieze[48]. Putem vorbi despre câteva forme reprezentative ale consilierii filosofice organizaționale: discursul motivațional, structurarea codurilor de etică, consilierea în sensul conformității etice, autoevaluarea morală, dialogul socratic, instruirea pentru soluționarea situațiilor dilematice și conflictuale, soluționarea problemelor, leadership și guvernanță, măiestrie[49].

Cafeneaua filosofică a cunoscut o dezvoltare impresionantă odată cu filosoful francez Marc Sautet[50], care, după ce a deschis primul „Cabinet de philosophie" în 1992, a redenumit activitatea în forma *Café-Philo* pentru o mai mare familiaritate cu cultura franceză. Ulterior el a întemeiat „Association Les Amis du Cabinet de Philosophie" cu revista *Philos*. Conform lui Schuster[51], regulile care ghidează organizarea cafenelei filosofice sunt următoarele: 1) în primul moment, filosoful întreabă vizitatorii cafenelei cu privire la subiectul pe care ar dori să-l discute; aceștia pot propune orice subiect filosofic, chiar și probleme cu caracter personal; 2) dintre opțiunile exprimate, grupul alege una singură pentru a fi pusă în discuție; 3) filosoful coordonează discuția prin întrebări și interpretări menite a facilita dialogul. Principalii contributori și influențatori ai discuției sunt participanții înșiși, care pot fi diferiți de la o întâlnire la alta, în funcție de subiectul discutat, durata discuției fiind de circa o oră și jumătate.

Experiența organizării, la Timișoara, a evenimentului lunar numit „Serile imaginare", o cafenea filosofică, este foarte importantă pentru promovarea lecturii filosofice în rândul publicului general, prin prezentarea și dezbaterea unor cărți și teme filosofice împreună cu invitați speciali. În ultima săptămână a fiecărei luni la o librărie din Timișoara (librăria Cartea de Nisip în anii 2013-2015, apoi librăria Cărturești Mercy începând cu primăvara 2016) am propus câte un eveniment cu următorul format: un invitat specializat în filosofie (deținând cel puțin o diplomă de licență) prezintă în maxim 20 de minute ideile principale ale unei teme anunțate dinainte, folosind ca pretext o carte de filosofie. Publicul participant contribuie apoi cu opinii și puncte de vedere, cu întrebări și mai ales cu atitudini critice față de opiniile exprimate. Participanții nu sunt neapărat specializați, iar interesul lor pentru filosofie este ingenuu. Comunicarea are loc într-o manieră informală, iar librăriile partenere oferă spații de tip

[48] Odo Marquard, *loc. cit.*
[49] *Cf.* Lou Marinoff, *op. cit.*, pp. 139-172.
[50] Marc Sautet, *Un Café pour Socrate*, Robert Laffont, Paris, 1995.
[51] Shlomit C. Schuster, *loc. cit.*

ceainărie. Evenimentul urmărește evident promovarea și mediatizarea filosofiei ca preocupare pentru timpul liber în rândul publicului larg, asociindu-se, în opinia unora din participanți, cu un efort de tip dezvoltare personală. Evenimentul este promovat prin afișe, prin rețele de socializare și, ocazional, prin comunicate de presă[52]. Urmărind realizarea unei experiențe

[52] O evidență a tematicilor și invitaților fiecărei întâlniri se poate consulta pe pagina Centrului de Cercetare în Istoriografie Filosofică și Filosofia Imaginarului din Universitatea de Vest (https://sites.google.com/a/e-uvt.ro/cciffi/centrul-de-cercetare-in-istoriografie-si-imagologie-filosofica/evenimente-events/serile-imaginare). Până în acest moment au avut loc următoarele întâlniri tematice la Librăria Cartea de Nisip: 31 octombrie 2013, invitat: Octavian Balintfi, tema – „Gramatica imaginației"; 4 decembrie 2013, invitat: Florin Lobonț, tema – „Imaginar și terapie filosofică"; 29 ianuarie 2014, invitat: Iancu Lucica, tema – „Interogații privind mediocritatea timpului nostru", discuție pornind de la cartea *Viața unui om singur* de Adrian Marino; 26 februarie 2014, invitat: Tudor Crețu, tema – „Despre inițieri tacite, percepție, imaginație, revelație"; 26 martie 2014, invitat: Alexandru Petrescu, tema – „Kant și religia", discuție pornind de la cartea *Religia doar în limitele rațiunii* de I. Kant; 29 aprilie 2014, „Filosofie și canonizare. Cazul Socrate", discuție pornind de la cartea *Socrate, un om al timpurilor noastre* de Paul Johnson, invitat: Iovan Drehe; 28 mai 2014, „Adevăruri mortale, cărți interzise", discuție pornind de la cartea *Filosofia ca act de rescriere* de Claudiu Mesaroș; 26 iunie 2014, „A ști sau a nu ști. Despre cunoaștere și context", discuție pornind de la cartea *Cunoașterea lumii exterioare* de Bertrand Russell, invitat Sergiu Spatan, masterand în filosofie în cadrul Universității Central Europene din Budapesta; 30 octombrie 2014, „Calculez deci exist. Omul față în față cu mașina contemplativă", discuție pornind de la cartea *Epoca mașinilor spirituale* de Ray Kurzweil, invitat Ionuț Mladin, doctorand în filosofie al Universității de Vest; 27 noiembrie 2014, „Ce facem când vorbim? Despre limbă, lucrări și situații", discuție pornind de la cartea *Cum să faci lucruri cu vorbe* de J.L. Austin, invitat Bianca Drămnescu, doctorand în filosofie al Universității de Vest; 29 ianuarie 2015: „Nietzsche: creștinismul tragic. De la practica creștină a vieții la creștinismul ecleziastic", invitat Monica Fetico, doctorand în filosofie al Universității de Vest; 26 februarie 2015: „Experiența cotidiană prin filosofie, angoasă, poezie", discuție pornind de la cartea *Originea operei de artă* de Martin Heidegger, invitat Alin Vârciu, licențiat în filosofie al Universității de Vest; 26 martie 2015: „Rațiunea filosofilor și rațiunea lui Dumnezeu", invitat: preot Silviu Damșe, licențiat în filosofie și teologie, masterand în filosofia și hermeneutica fenomenului religios; 30 aprilie 2015: „De la raționalitate la «logica exterminării»": o abordare filosofică a Holocaustului. Invitat: Florin Lobonț; 28 mai 2015, „Socrate proaspăt îmbăiat și cu sandale dichisite la Banchetul lui Platon". Despre rolul și rostul elementelor dramatice în dialogul platonician *Banchetul*. Invitat: profesor Cristina Ionescu, Universitatea Catolică din America, Washington, DC; 25 iunie 2015: „Educația, de la transformare de sine la CV" – discuție pornind de la cartea: *Gânduri către sine însuşi* de Marcus Aurelius, invitat: Adrian Guiu, Wilbur Wright College, Chicago, USA; 29 octombrie 2015,

inclusive, Cafeneaua filosofică „Serile imaginare” este un eveniment cultural cu o tradiție proprie, un produs cultural de sine stătător cu public stabil și interesat.

Telefonul consilierului filosof. Conform mărturiei lui Schuster[53], utilizarea liniei telefonice de urgență pentru prevenirea sinuciderilor prin consiliere filosofică a avut rezultate spectaculoase în Israel: publicarea săptămânală, în ziarul *Kol Ha-ir* din Ierusalim, a unui anunț de tipul „Philosophical Aid (Ajutor filosofic)” sau „Consiliere filosofică pentru probleme existențiale și dileme etice” a generat numeroase cazuri în care intervenția filosofului a fost decisivă. Linia filosofică este o linie telefonică de prim ajutor, deci gratuită, adresată tuturor persoanelor care doresc să converseze despre probleme existențiale și dileme etice în primul rând, dar nu exclusiv. În orice caz este considerată o linie telefonică de urgență, motiv pentru care se consideră prioritare cazurile grave în care se anunță intenții sinucigașe sau alte acțiuni extreme.

Un aspect important al liniei filosofice poate fi promovarea prieteniei ca soluție pentru majoritatea problemelor umane, în condițiile în care s-a observat că prietenia ca subiect de conversație în legătură strânsă cu oferirea

---

„Despre lumină” – discuție pornind de la filmul „Lux.Lumen. Oravitzan”, de Radu Preda, și de la câteva gânduri despre Mitul Peșterii al lui Platon. Invitat: Silviu Oravitzan, artist plastic; 26 noiembrie 2015, „Despre maeștri și discipoli sau cine cui predă”, discuție pornind de la cartea *Eseuri sceptice* de Bertrand Russell, invitat prof.dr. Robert Reisz. La Librăria Cărturești: 27 ianuarie 2016, „În căutarea fericirii”, discuție pornind de la cartea *Fenomenologia spiritului* de G.W.F. Hegel, invitat: Emanuel Copilaș. La libraria Carturesti Mall: 24 februarie 2016, „Masca noastră – Supraomul”, discuție pornind de la cartea *Așa grăit-a Zarathustra* de Friedrich Nietzsche, invitat drd. Monica Fetico; 30 martie 2016, „De la lut la conștiință”, discuție pornind de la cartea *Darwin și după Darwin* de Mircea Flonta, invitat: Adrian Wiener, doctorand în filosofie; 19 aprilie 2016, „Despre existența nimicului”, discuție pornind de la cartea *Despre substanța nimicului* de Fredegisus, invitat: Simona Vucu, Universitatea din Toronto, Canada; 29 iunie 2016, „Testamentul kantian sau despre Kant și Blaga față către față”, dezbatere pornind de la cartea *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință* de Immanuel Kant, invitat: conf.dr. Alexandru Petrescu. O foarte utilă și meritorie analiză a acestui produs cultural, din perspectiva comunicării de relații publice, a efectuat studenta Diana Victoria Pleșa, în lucrarea de licență „Planificarea de relații publice a evenimentelor culturale”, Lucrare de licență, Universitatea de Vest din Timișoara, 2014. De asemenea, studentul Ștefan Sarkadi a produs un audiobook cu câteva dintre întâlniri și le-a publicat pe blogul *Filosofie pe Bega* (http://filosofiepebega.blogspot.ro/).

[53] Shlomit C. Schuster, *loc. cit.*

prieteniei de către filosof sau măcar transmiterea unei atitudini empatice, în sensul unei legături personale autentice, de tipul *Eu-Tu* a lui Bubber[54], reprezintă principalul ingredient care ajută la prevenirea sinuciderii. Filosoful ajunge, în cazurile disperate, să invite subiecții la o întâlnire personală, lucru absolut necesar pentru eliminarea vălului protector al profesionistului pe care persoana consiliată îl percepe ca pe un indiciu de neautenticitate. Întâlnirea personală este de obicei decisivă, fiind finalizată cu invitarea subiectului să devină vizitator frecvent al unor ședințe de consiliere filosofică; o rată mare de succes există în cazurile subiecților care resping sau sunt sceptici față de terapia psihologică sau față de psihologi în general (*psychological stablishment*).

Practicarea filosofiei cu ajutorul tehnologiei. Noile tehnologii, mai ales telefoanele mobile, pot deveni un pretext pentru practicarea filosofiei într-un cadru informal. În loc să devină o amenințare, telefonul mobil poate fi utilizat pentru predarea eticii[55], de exemplu. Astfel, Zoran Kojcic relatează că își începe orele de filosofie dând elevilor sarcina de a se juca un joc pe telefonul mobil, un nivel, și apoi să discute pornind de la joc, concepte ca violența, trișarea. Furtul de identitate, forme ale esteticului sau chiar utilitatea în sine a actului de a ne juca.

Dialogul filosofic radiofonic. Rubrica săptămânală de filosofie la Radio Timișoara a început în data de 3 aprilie 2013. Este intitulată „Filosofia în viață”[56], are o durată de circa 10 minute și se realizează prin înregistrarea unui scurt dialog pornind de la o temă aleasă în prealabil. Dialogul are loc între mine și doamna Felicia Ristea, realizatoarea emisiunii „Cultura la doi

[54] Martin Buber, *Eu și tu,* traducere din limba germană și prefață de Ștefan Aug. Doinaș, Editura Humanitas, București, 1992.

[55] Zoran Kojcic, „Mobile Philosophy. The Use of Mobile Technology in Teaching Philosophy and Ethics”, în Michel Noah Weiss (ed), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice,* Lit Verlag, Wien, 2015, pp. 173-180.

[56] Temele propuse aduc în prim-plan aspecte foarte practice sau întrebări provocatoare cum ar fi: „Câte corpuri avem?” (10 aprilie 2013), „Dacă putem vedea materia” (17 aprilie 2013), „Dau un regat pentru o definiție” (8 mai 2013), „Gustul fericirii” (29 mai 2013), „Iluzia libertatii” (5 iunie 2013), „Fiecăruia după nevoi sau despre dreptul animalelor” (12 iunie 2013), „Natura ca produs artificial” (19 iunie 2013), „Violența noastră cea de toate zilele” (26 iunie 2013), „Vânătoarea sportivă la bani mărunți” (3 iulie 2013), „Filosofie și sex”, „Filosofia și sportul”, „Filosofia și astrologia”, „Nașterea filosofiei bănățene”, „La câți oameni se referă cuvântul *umanitate*?”, „Cine moare atunci când murim?”, „Sufletul meniului. Filosofie și artă culinară”, „Este moral sau nu să faci dreptate?”, „Anul aniversar Aristotel”, „Etică și cadavre” și multe altele.

pași", emisiune ce găzduiește rubrica de filosofie. Scopul ei este nu numai familiarizarea publicului larg cu abordarea filosofică a unor probleme cotidiene, ci și – mai ales – explorarea ideii că filosofia este în sine o activitate practică și orientată spre construcția unui stil de viață. O formă mai complexă a dialogului filosofic radiofonic poate fi intrarea în legătură telefonică cu ascultătorii, lucru mai dificil, deoarece presupune discutarea publică a unor probleme puse de ascultători și, implicit, alocarea unui interval temporal mai mare. Desigur că acest tip de deziderat poate fi atins mai adecvat prin intermediul telefonului consilierului filosof.

Festivalul de filosofie. Festivalurile de filosofie au dobândit o popularitate și o răspândire din ce în ce mai mare în ultimii ani. Publicul general a devenit atent la problemele filosofice care au legătură cu viața cotidiană, lucru dovedit de audiențele consistente pe care festivalurile de filosofie le acumulează. În timpul acestor festivaluri au loc evenimente publice constând în dezbateri, expuneri de opinii, conferințe publice, discursuri în spații neconvenționale, discuții individuale cu filosofi, ședințe de consiliere filosofică, plimbări socratice etc. Conform organizatorilor festivalului de filosofie de la Liverpool, se pornește de la ideea că Socrate nu a stat în bibliotecă și la catedră, nici într-un birou, ci pe străzile orașului, prin urmare filosofia ar trebui făcută aidoma și de către noi: în piața publică, în centrele comerciale, în cafenele precum Sartre sau pe străzile orașului precum Kierkegaard[57]. Un lucru important pentru identitatea filosofiei, pe care noi l-am uitat în mare parte, este acela că reprezentările sociale despre filosofi sunt legate de o activitate practică pe care aceștia o făceau, sau de numele orașului în care s-au născut ori au activat. Modernitatea, în schimb, renunță la aceasta; știm cu toții că Empedocle era din Agrigentum sau Thales din Milet, dar nimeni nu mai spune Descartes din La Haye, nici Kant din Königsberg. S-au păstrat, în schimb, unele legături cu locurile în care filosofii s-au retras spre meditație: Siracuza pentru Platon, munții Elveției pentru Nietzsche, provincia norvegiană în cazul lui Wittgenstein, după cum mai există unele activități sau simboluri culturale cu funcționalitate similară precum studiile astrologice pentru Thales, plimbările regulate ale lui Kant sau șlefuirea lentilelor pentru Spinoza. Toate acestea sunt mărturii incontestabile ale implicării profunde a filosofului în viața cetății, pe când

[57] Clare Carlisle, „Philosophy: an urban pursuit?", în *The Guardian,* 8 October 2010 (http://www. guardian.co.uk/ commentisfree/ belief/2010/oct/08/philosophycity-liverpool-urban-pursuit). Pentru ediția 2016, vezi: http://www.biennial.com/ events/touched-philosophy-meets-art.

mai aproape de noi, epoca filosofilor academici autori de lucrări științifice a adus, oarecum, un anonimat social indezirabil al filosofilor. Filosoful academic este restrâns la viața în universitate, în campus, activând mai mult ca un solitar cvas-necunoscut. El nu ia parte la îngrijorările, la angoasele, la bucuriile și noțiunea de fericire a concetățenilor săi; el nu pune întrebări relevante pentru viața măruntă a locuitorilor orașului în care trăiesc.

Astfel, un festival de filosofie își propune să reactiveze legătura, odinioară firească, între filosof și cetățeni, prin punerea față în față a acestora în jurul unor probleme de maxim interes pentru ambele părți: adevărul, frumosul și arta, valoarea, importanța naturii, fericirea, gândirea logică și matematică, filosofia și rugăciunea, feminismul și feminitatea, avortul și eutanasia etc.[58]

De exemplu, în Franța festivalurile de filosofie au devenit foarte căutate și atrag zeci de mii de vizitatori. Provocarea este aceea de a arăta că filosofia este accesibilă oricui, este actuală, inovatoare și oferă chiar un prilej important de distracție, facilitând schimbul de idei, inițierea de relații. Unul din cele mai importante festivaluri de filosofie din Franța, cel de la Lyon, a avut loc în perioada 30 septembrie - 3 octombrie 2015[59], programând activități în diverse locații, atât în cadrul universităților cât și în diferite locuri din oraș. Au fost oferite astfel patru zile de conferințe, dezbateri, ateliere de lucru, dar și bufete, muzică, proiecții de film, totul fiind organizat în jurul câtorva teme complexe: etica și dezvoltarea durabilă, relația omului cu natura, logică și limbă, alegerea educației, artă și reprezentare. Festivaluri similare au loc periodic la Köln, Hanovra[60] și în alte orașe.

Plimbarea filosofică[61] este o formă de exercițiu socratic inspirată de introducerea dialogului *Phaidros,* unde Socrate și Phaidros se plimbă de-a lungul râului în căutarea locului potrivit pentru filosofare. Elementele

[58] Ne propunem, în acest sens, explorarea integrării unui asemenea festival în strategia culturală pentru anul 2021 în cadrul „Timișoara Capitală Culturală Europeană".

[59] http://www.kisskissbankbank.com/festival-de-philosophie-les-mediations-philosophiqueshttp://www.festival-philosophia.com/les-intervenants-2015/.

[60] https://www.deutschland.de/en/topic/knowledge/education-learning/international-philosophy-festival;
http://www.hannover.de/Wirtschaft-Wissenschaft/Wissenschaft/Initiative-Wissenschaft-Hannover/4.-Festival-der-Philosophie.

[61] Peter Harteloh, „It is better to Tavel than to Arrive. A Philosophical Walk as a Socratic Exercise", în Michel Noah Weiss (ed.), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice,* Lit Verlag, Wien, 2015, pp. 191 sq.

dialogului se pot transforma în metode de dialog nelsonian. Astfel, o plimbare filosofică are caracterul de a fi exercițiu socratic atunci când este structurată în acord cu reguli ce facilitează dialogul; de exemplu, o regulă ar fi aceea că nu se poate vorbi și păși în același timp, alta că dialogul reprezintă o prioritate față de interesul turistic al plimbării, apoi că nimeni nu poate vorbi despre altceva decât subiectul ales de la început. De exemplu, regulile plimbării filosofice practicate de Peter Harteloh sunt următoarele: 1) pregătirea (selectarea citatelor și stabilirea traseului); 2) instruirea participanților (circa 8-10 participanți asumă regula că nu se vorbește și se pășește în același timp); 3) pornirea; 4) opriri pentru conceptualizare, doar după ce s-a ales un loc potrivit; 5) adresarea unor întrebări participantului care a solicitat oprirea; 6) participanții aleg cea mai bună întrebare; 7) fotografierea locului ales pentru conceptualizare; 8) continuarea plimbării; 9) discuții de grup, reflecție, narare, abstractizare[62]. În acest fel, plimbarea socratică este o alternanță plăcută între mers și vorbit, liniște și vorbire, între dialog cu sine și dialog cu alții, presupunând și o importantă resursă pentru industria turismului cultural.

Încheiere. Nu putem încheia o incursiune de acest tip în problematica practicilor filosofice cu deschidere culturală decât sintetizând câteva idei. În primul rând, practica filosofică reprezintă, pentru învățământul superior, oportunitatea fericită prin care prezența filosofiei în universitate își va găsi dezvoltări inedite. În al doilea rând, deschiderea filosofiei spre formarea abilităților necesare practicării unor tehnici ca cele descrise mai sus oferă poate pentru prima oară șansa unei reforme în sensul explorării unei dimensiuni aplicate a filosofiei, nu a filosofiei practice în sens kantian, ci chiar în sensul în care Pierre Hadot descria practica filosofică. Exercițiile spirituale în sensul hadotian al termenului își găsesc, azi, prin tehnicile practicii filosofice, expresii particulare și adaptate lumii contemporane.

Bibliografie

Achenbach, G.B., *Philosophische Praxis (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis)*, Jürgen Dinter, Cologne, 1984.

Aristotel, *Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, Editura Academiei, Bucureşti, 1971.

[62] *Ibidem*, p. 192.

Association „Les Amis du Cabinet de Philosophie", 15 rue de Sevigne 75004, Paris. Internet publication: http://www.socrate.com/presente.html, accesat la 25 aprilie, 1999.

Buber, Martin, *Eu și tu*, traducere din limba germană și prefață de Ștefan Aug. Doinaș, Editura Humanitas, București, 1992.

Carlisle, Clare, „Philosophy: an urban pursuit?", în *The Guardian*, 8 October 2010, (http://www. guardian.co.uk/ commentisfree/ belief/2010/oct/08/ philosophycity-liverpool-urban-pursuit).

Dona, Massimo, *Filosofia vinului*, Editura Art, București, 2010.

Dumitru, Mircea, „Sfârșitul umanioarelor? De ce mai avem încă nevoie de educație umanistă în universități?", în *Vatra*, iunie 2016.

Ferrari, Jean; Guenancia, Pierre (ed.), *A l'école des philosophes. Regards multiples sur l'enseignement de histoire de la philosophie,* Centre Georges Chevrier, 2009.

Gracia, Jorge J.E., *Philosophy and its History: Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York, 1992.

Grove, Jack, „Social sciences and humanities faculties «to close» in Japan after ministerial intervention. Universities to scale back liberal arts and social science courses", în *Times Higher Education*, September 14, 2015 (https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention), accesat la 07.09.2016.

Hadot, Pierre, *Etudes de philosophie ancienne,* Les Belles Lettres, Paris, 2010.

Hadot, Pierre, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels,* Albin Michel, Paris, 2008.

Hamvas, Bela, *Filosofia vinului*, Editura Curtea Veche, București, 2013.

Hutner, Gordon; Feisal, G. Mohamed, „The Real Humanities Crisis Is Happening at Public Universities", în *New Republic*, September 7, 2013 (https://newrepublic.com/article/114616/public-universities-hurt-humanities-crisis), accesat la 07.09.2016).

Kemp, Peter, „La formation philosophique à l'ère de la mondialisation", în Jean Ferrari, Pierre Guenancia (ed.), *À l'école des philosophes. Regards*

multiples sur l'enseignement de l'histoire de la philosophie, Centre Georges Chevrier, 2009.

Marinoff, Lou, *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego, 2002.

Marquard, Odo, „Praxis, Philosophische", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 1307 f.

Mesaroș, Claudiu, *Filosofia ca act de rescriere*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014.

Nussbaum, Martha, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*, The Public Square Book Series, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010.

Ollagnier, Léonie, Maintien du cursus Lettres Classiques à l'Université de Dijon, în: *Change.org* (https://www.change.org/p/alain-bonnin-maintien-du-cursus-lettres-classiques-%C3%A0-l-universit%C3%A9-de-dijon?recruiter=597603671&utm_source=share_petition&utm_medium=facebook&utm_campaign=share_page&utm_term=des-lg-share_petition-custom_msg&fb_ref=Default), consultat la 16.09.2016

Pleșa, Diana Victoria, „Planificarea de relații publice a evenimentelor culturale", Lucrare de licență, Universitatea de Vest, Timișoara, 2014.

Pleșu, Andrei, „Nevoia de umanioare", în *Dilema veche*, nr. 424, 29 martie - 4 aprilie 2012.

Raabe, Peter, *Philosophical Counselling. Theory and Practice*, Greenwood Publishing (Praeger), Westport, CT, 2001.

Robertson, D., „Philosophical and Counter-Philosophical Practice", în *Practical Philosophy*, 1.3, December, 1998.

Rorty, Richard; Schneewind, J.B.; Skinner, Quentin (ed.), *Philosophy In History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, 1984.

Sautet, Marc, *Un Café pour Socrate*, Robert Laffont, Paris, 1995.

Schuster, S.C., „Everybody's Philosophical Counselling", în *The Philosophers' Magazine*, 1 (3), 1998, pp. 44-45.

Schuster, S.C. „Philosophy Practices as Alternative Ways to Well-being", în *Radical Psychology*, Issue 1, vol. 1, Summer 1999.

Smith, Barry C., *Filosofia vinului*, Baroque Books & Arts, București, 2015.

Turner, Stephen, *The Social Theory Practices,* University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Weiss, Michel Noah (ed), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice,* Lit Verlag, Wien, 2015.

Wolff, Jonathan, „Why is Middlesex University philosophy department closing?", în *The Guardian*, 17 May 2010.

Cristina Ionescu

DOUA MODELE PENTRU RECUPERAREA ÎNCREDERII ÎN ROLUL ŞI ROSTUL ACTUAL AL DISCIPLINELOR UMANISTE: *GREAT BOOKS PROGRAMS* ŞI *LIBERAL ARTS COLLEGE*

Voi începe cu o poveste. Era în 2008, în Regina, capitala provinciei Saskatchewan din Canada, un fel de Dobroge canadiană. Președintele instituției în care lucram atunci – Campion College, Fr. Benjamin Fioreil, surprinde un student spunându-i altuia: „Până la urmă, eu tot pe combină o sa ajung să lucrez, așa că ce rost mai are să obțin și licența?" Moment în care Fr. Fiore nu s-a putut abține și a intervenit în discuție, spunând: „Într-adevăr, e foarte posibil că vei ajunge să lucrezi pe combină, dar dacă stărui în studii, pare-mi-se că vei avea un alt orizont de gândire care să te preocupe în vreme ce lucrezi pe combină."

Cam despre asta e vorba, în asta constă până la urmă valoarea studiilor, în general, și a celor la nivel universitar, în special: ne oferă libertatea interioara de a alege la ce să ne gândim, ne pun la dispoziție o diversitate de conținuturi și de criterii în numele cărora să putem alege la ce și cum să gândim, posibilitatea de a ști cum să contracaram prejudecățile și cutumele pe care tindem să le adoptam automat, opțiunea de a nu ne considera pe noi înșine centrul incontestabil al universului, posibilitatea de a ne plasa pentru moment pe tușă, în observare de altceva, de a avea sau nu o viață interioara bogată.

Îmi voi concentra reflecțiile pe doua întrebări: (1) Cum să îi atragem pe studenți înspre domeniile umaniste într-un context în care criza locurilor de munca nu pare să le promită un viitor? (2) Cum să îi pregătim cât mai bine pe studenții pe care îi atragem?

TEZA: Inspirată de doua modele academice practicate pe continentul american, *Great Books Programs* și modelul de *Liberal Arts Colleges*, aș dori să propun spre considerare posibilitatea de a dedica primii doi ani de

pregătire universitară unei educații largi în artele liberale, urmând ca abia anii trei și patru de facultate să fie dedicați specializării exclusive într-un domeniu sau altul ales de student.

Premisa centrală în baza căreia fac această propunere este nevoia de a-l ajuta pe student să dobândească un grad înalt de flexibilitate în gândire și în adaptare, în așa fel încât să poată face față unei economii globale flexibile și schimbătoare. Între dimensiunile pe care un asemenea program trebuie să le comunice studenților, doua sunt absolut esențiale:

(1) un sens al recunoașterii propriei valori, cu resursele și limitele aferente, și

(2) o acceptare a faptului că îți este permis din când în când să și ratezi; că a rata o data sau de doua ori nu e capăt de lume și că ești echipat cu tot ce ai nevoie pentru a te ridica, a schimba direcția și a merge mai departe.

Înainte de a prezenta argumentele mele în favoarea acestei propuneri, voi face următoarea remarcă: văd acest pas ca făcând parte dintr-un context în care el este în relație de interdependență cu alți doi pași. Contextul deci este acesta:

a) Adoptarea unei pregătiri mai largi a studenților în primii doi ani de învățământ universitar, urmând modelul propus de *Liberal Arts Colleges* sau *Great Books Programs* – despre care voi vorbi imediat;
b) Dezvoltarea de noi câmpuri de cercetare interdisciplinara cu mai mare aplicabilitate practică, de genul „Științe umaniste pentru mediul înconjurător", „Filosofia în afaceri", „Antropologia pentru inginerie" etc. E important însă a nu compromite filosofia însăși *prin a o reduce* la asemenea câmpuri interdisciplinare ce au o anume aplicabilitate practica.
c) Spațiul rarefiat al filosofiei trebuie rezervat pentru studiile doctorale. Cred că e necesară o clară demarcare între studiile de filosofie în vederea unei cariere academice și studiile de filosofie la niveluri mai generale.[1]

[1] În contextul actual al ofertei atât de reduse de posturi academice, numărul doctoranzilor în filosofie va trebui inevitabil să scadă, iar rigoarea în organizarea lor să sporească. Poate modelul la care am putea să privim ar fi acela al co-tutelelelor, în care doi sau trei profesori din comisie sunt români, iar cel de-al treilea sau al patrulea aparține unei alte țări fie din Europa, fie din America, ori din Asia etc.

Doua modele: *Liberal Arts Colleges* și *Great Books Programs*

Atât modelul de *Liberal Arts College*, cât și cel de *Great Books Program* provin dintr-o înțelegere că educația e o *cura personalis* și un scop în sine; ambele promovează ideea de formare a individului în întregul său și ambele modele sunt construite pe premisa că educația are și o componenta civica esențiala: a forma tineri responsabili demni de calitatea de a fi cetățeni care năzuiesc către binele comun al comunității cu care se simt solidari. Educația este o investiție în sinele propriu lărgit și nu e totuna cu pregătirea vocațională. Educația în artele liberale este un scop în sine și un bine intrinsec. O mare parte din posturile pentru care ne formează pregătirea vocațională poate fi deja și va fi în viitor preluată de mașini, de tehnologie, de roboți. Capacități precum gândirea critică, creativitatea și înțelepciunea, pe care le dobândim prin studiul artelor liberale, nu vor putea fi nicicând preluate de mașini, oricât de avansată ar fi tehnologia. Abia când începem a gândi: „care studiu oare mă poate înnobila mai mult?" și nu, primordial, „care studiu are șansele de a-mi oferi un loc de muncă?", atunci abia începem să gândim în spiritul artelor liberale. Formarea în artele liberale e una care *eliberează* individul – în principal prin a-l sustrage de la nevoia de a gândi mereu în privința eficienței mijloacelor pentru un scop gata dat și a-l pregăti să pună în joc alegerea scopului însuși. Artele liberale au de-a face cu a-ți decide ținta, scopul, nu cu a ajusta mijloacele pentru un scop impus (Aristotel, *Politica* VII1333a-b).

Liberal Arts College

Dacă sistemul educațional european își are rădăcinile în tradiția medievală în care o anume vocație sau meserie se transmitea din tată în fiu, și ca atare orice tânăr putea să se pregătească într-un singur domeniu, acela în care familia din care provenea avea deja o tradiție, în America, pe de altă parte, datorită felului în care s-a constituit ca pământ al oportunităților, în care oamenii vin chiar și în mijlocul vieții și se reinventează și își redefinesc identitatea mereu, era nevoie de un sistem educațional mult mai flexibil, de o educație largă care să îi pregătească pe tineri pentru o mare varietate de meserii în decursul unei vieți. Colegiul de arte liberale asigură dezvoltarea acestor capacități cu largă aplicabilitate în orice domeniu: gândire critică, creativitate și capacitatea de a sintetiza și extrage esențialul.[2]

[2]America de Nord: tradiția colegiilor de arte liberale a început în secolul al XIX-lea urmând modelul propus de Harvard, Yale, Dartmouth (deși nici una din aceste instituții nu e privita ca un *liberal arts college* astazi). Între 1850 și 1899 au aparut

Provenind prin tradiție din curriculumul educațional elenistic și apoi cel medieval, artele liberale cuprind deopotrivă discipline umaniste și științe exacte. Cele patru discipline „științifice” sau „arte ale lucrurilor” ce formau tradiționalul *quadrivium* erau: muzica, aritmetica, geometria și astronomia (sau astrologia), iar cele trei discipline umaniste sau „arte ale cuvintelor” cuprindeau: gramatica, logica și retorica.

Percepem și cultivăm în mod greșit o anume tensiune între disciplinele socio-umane și științele exacte. Poate că, spre a contracara situația precara a numărului mereu în scădere al studenților care studiază în domenii umaniste, am putea începe prin a evidenția valoarea complementara a domeniilor socio-umane și a științelor exacte, promovând o pregătire în spiritul larg al artelor liberale. S-ar putea ca prin această pregătire complementară să devină mai clar rolul major și de neînlocuit pe care disciplinele umaniste îl au în raport cu științele exacte și tehnologia, anume acela de a oferi *cadrul narativ* care să ne ajute să cooperam cu schimbările majore și rapide din lumea noastră.

În esența sa, omul este *animal povestitor*. Invențiile și inovațiile tehnice au la bază anumite povestiri despre om și nevoile sale în societatea contemporana. Științele umaniste stau la baza impulsului tehnologic tocmai prin puterea lor de a *formula și șlefui, cu ajutorul imaginației și al metaforelor, cadrul narativ din spațiul căruia provin și căruia i se adresează aceste izbânzi ale tehnicii moderne.*

în jur de 212 colegii de arte liberale; în 1987 existau 540 de colegii de arte liberale. Canada: Mount Allison University, Bishop's University și St. Thomas University. Europa: de curând a început să importe modelul de colegiu de arte liberale. Elvetia: Franklin University, fondată în 1969. Olanda: se numesc „University Colleges” și au început să apara la sfirsitul anilor ’90 – Leiden University College, The Hague, University College Utrecht, University College Maastricht, University College Roosevelt, Erasmus University College. Irlanda: University College Dublin, St. Mary’s University College Belfast. Marea Britanie: în 2010 University of Winchester a introdus un program de *Modern Liberal Arts*; în 2012 University College London a început să ofere un certificat de BASc care se aseamănă acestor porgrame de arte liberale; King's College London; The New College of the Humanities. Germania: Bard College Berlin, fondat în 1999. În 2009 a introdus un program în Studiul Valorilor, cu predare în limba engleză, în vederea obținerii unei diplome în studii umaniste interdisciplinare; University College Freiburg a început în octombrie 2012, cu 78 de studenți. Franța: începând cu septembrie 2016, Chavagnes Studium va oferi un *BA intensive* în arte liberale cu o orientare distinct catolică.

Ideea unei educații în artele liberale nu vizează exclusiv *conținutul curricular*, ci și *maniera de predare*, astfel încât maniera de predare, inclusiv a științelor exacte, pune accentul pe perspectiva umanista în măsura în care *explica în mod holistic rolul și rostul fiecărei discipline într-o viață bună a omului în mijlocul comunității*. Astfel, predarea și învățarea matematicii ia aminte la faptul că există o poezie a numerelor și că un simț estetic este necesar pentru a aprecia o ecuație, fizicianul e fascinat de imaginația științifică încifrată în mituri cosmogonice din gândirea antica, iar cel dedicat filosofiei nu se izolează, ci pornește prin a-si recunoaște responsabilitatea de a contribui la binele comun în societate.

Conform acestui model, primii doi ani de studiu includ 20 de cursuri (5 cursuri/semestru):

- un curs în arta scrisului (retorică, stil, persuasiune, tehnici de argumentare)
- un curs în artă, literatură (e.g. un curs despre *Iliada* și *Odiseea* lui Homer, istoria artei, arta bizantina etc.)
- două cursuri de istorie
- două cursuri de studii religioase – religie comparata
- patru cursuri de filosofie (două cursuri generale de introducere în istoria filosofiei: Filosofie clasică: antică și medievală și Filosofie Moderna de la Descartes la Nietzsche, și doua la alegere din: teorii etice/filosofia cunoașterii/filosofia artei/filosofia naturii umane/filosofia mediului etc.)
- două cursuri de matematica
- două cursuri de fizica/biologie/chimie
- două cursuri de științe sociale (antropologie, sociologie etc.)
- două cursuri de limbi străine.

Great Books Program

Great Book Programs au apărut drept urmare a numeroaselor discuții ce au avut loc în anii 1920-1930 despre îmbunătățirea sistemului educațional în America. Inițiatorul acestor discuții de prof. John Erskine de la Columbia Univeristy.[3] Premisa de baza era că accentuarea specializării e o cauză principală a scăderii calității învățământului superior în Statele Unite.

[3] Între susținătorii ideilor lui Erkskine se aflau Robert Hutchins, Mortimer Adler, Stringfellow Barr, Scott Buchanan, Jacques Barzun și Alexander Meiklejohn.

Programul Great Books se bazează pe o listă prestabilită de cărți care ar reprezenta baza învățăturii științifice și umaniste occidentale.[4]

Accentul se pune pe surse primare – se face o practică explicita din a nu folosi surse secundare –, ideea este de a-i încuraja pe studenți să aibă încredere în propria lor capacitate de a interpreta aceste texte și de a le înțelege și de a-și dezvolta astfel simțul creativ. Mai degrabă decât a le recomanda o interpretare standard sau alta, studenții sunt încurajați să propună ei orice nou câmp de întrebări și interpretări.

Primul program de *Great Books* a apărut la Columbia University, apoi la University of Chicago, apoi St John's College în Annapolis. La ora actuala, peste 100 de instituții din SUA, Canada și Europa au câte o versiune de *Great Books Program*. Universitatea Catolică din Portugalia, Orientul Mijlociu: Shalem College (Israel).

Exemple de cărți și autori incluși: Homer – *Iliada* și *Odiseea*, *Vechiul și Noul Testament*, tragedii antice grecești, Platon, Aristotel, *Elementele* lui Euclid, *Introducere în Aritmetica* a lui Nicomachus of Gerasa, *Almagestul* lui Ptolemeu, tratatul de medicina al lui Galen, Nicolaus Copernicus: Tratat despre *Mișcările de revoluție ale sferelor cerești*, Calvin, Newton – *Principia și Tratatul de Optica*, Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*; *The Wealth of Nations*, Lavoisier – *Traité Élémentaire de Chimie*, Michael Faraday – *The Chemical History of a Candle*; *Experimental Researches in Electricity*, Karl Marx și Friedrich Engels – *Das Kapital*; *The Communist Manifesto*, Max Planck – *Origin and Development of the Quantum Theory*; *Where Is Science Going?*; *Scientific Autobiography*, Aleksandr Solzhenitsyn etc.[5]

[4] Se dezbate desigur dacă să se lărgeasca orizontul incluzând cărti majore ale culturilor asiatice sau ale țărilor Lumii a Treia etc. întrucât limitarea la fundamentele culturale occidentale se vădește a oferi o perspectivă trunchiată și parțială asupra lumii în care trăim și a nevoilor ei.

[5] Vezi în anexă curriculumul de lecturi practicat la St John's College în Annapolis. Sursa: http://www.sjc.edu/academic-programs/undergraduate/seminar/annapolis-undergraduate-readings/. Ideea e pur și simplu de a vedea cam despre ce curriculum pe patru ani de zile e vorba într-un *Great Books*, nu de a adopta acest curriculum în mod direct, ci mai degrabă de a-l adapta la un *Great Books Studio* redus pentru doi ani.

Beneficii pentru studenți:

1) Propunerea de față le oferă studenților posibilitatea de a *alege în cunoștință de cauză* domeniul în care urmează să se specializeze în anii superiori de facultate.
2) Umanioarele și științele exacte vor fi prezentate și predate drept discipline complementare, iar studentul va înțelege că îi folosesc și unele și altele, și va ști să folosească meritul literaturii și al domeniilor umaniste spre a-și largi orizontul și îmbogăți imaginația, iar cel al științelor exacte spre a înțelege natura și spre a-și cultiva o gândire disciplinată, analitică și critică.
3) Într-o economie globala flexibilă, precum cea de astăzi, tinerii trebuie sa fie bine echipați cu capacitate care să le permită să schimbe câteva posturi în decursul vieții. Se estimează că în Statele Unite, de pildă, absolvenții de facultate au experiența a între 10 și 14 posturi până să împlinească 38 de ani.
4) Trăim într-un timp în care în fiecare an apar noi domenii de cercetare și se înființează noi posturi care nu au existat înainte. Ca atare, absolvenții de facultate vor avea nevoie de un grad de creativitate sporită pentru a imagina feluri în care pot contribui în domenii total noi. Se estimează, de pilda, ca în Statele Unite în fiecare an mai mult de 30 de milioane de angajați lucrează pe poziții care nu existaseră anterior.
5) Piața de munca internațională e extrem de competitiva. Absolvenții români sunt și vor continua să fie în competiție pentru posturi, de pilda, cu candidați asiatici. Poate că nu putem rivaliza pregătirea tehnica a celor din țările asiatice, dar absolvenții români ar putea excela tocmai prin creativitate și imaginație, și probabil că tocmai aceste capacități îi vor promova înaintea contracandidaților pentru un post.
6) Tot mai mult auzim din partea firmelor, corporațiilor care recrutează noi angajați: e o schisma între academie și viața reala; îi vom învăța noi pe candidați deprinderile specifice pe care trebuie să le aibă la locul de munca; școala nu le poate oferi acest training specific. Însă trebuie să avem încredere că cei pe care îi recrutăm știu să comunice în mod elocvent, să scrie corect, să cunoască limbi străine și a gândească critic – acestea sunt capacitățile pe care trebuie să i le ofere universitatea viitorului candidat pentru post, și tocmai pentru

acestea sunt atât de relevante științele umaniste, și filosofia în principal.

7) Combinarea științelor sociale cu disciplinele umaniste are avantajul esențial de a le dezvolta studenților sentimentele de apartenență la o comunitate diversă și responsabilitatea civica, de a le cultiva înțelepciunea practică (*phronesis*), capacitatea de a gândi pe cont propriu, de a prețui libertatea și a nu o asuma ca fiind gata dată, ci a lupta spre a o păstra.
8) Până în acest moment am menționat feluri în care o asemenea pregătire i-ar facilita studentului obținerea unui loc de munca. Roadele unei pregătiri în umanioare și științe sociale se arata însă și, și poate chiar mai mult, în situații de criza și în faptul însuși ca intrinsec umanioarele nu folosesc la *ceva* anume (că nu folosesc la ceva anume nu înseamnă că sunt inutile, *dimpotrivă* – că folosesc la ce e mai prețios și necuantificabil, necontorizabil, că rostul lor nu se poate pune în calcul, că rostuirea lor e mai prețioasa decât aceea de a folosi ca mijloc pentru un scop predeterminat, că sunt un scop în sine!). Felul în care știi cum să cooperezi cu neșansa, cu căderi, cu acele perioade de timp întunecat când se întâmpla să fii între doua posturi, depresie, fie că e vorba de depresia personala sau a cuiva apropiat etc. sunt, cel puțin în parte, asistate și de educația de care dispunem.
9) E imperativ să nu echivalam scopul educației cu obținerea unui loc de munca, ci mai degrabă cu dorința de a contribui la formarea unui om cu o gândire critică bună, nedogmatică, cu o bună ancorare socială, nu în privința relațiilor cu oameni ce ocupă funcții înalte, ci în privința unui grup de oameni cu valori comune. Studiul de text: împrietenirea cu texul – cultivarea constantă a empatiei și a simțului umorului. Acestea sunt calitățile de bază fără de care nu poți face filosofie. În momentul în care ți-ai pierdut aceste calități, ai pierdut natura filosofică, ai devenit dogmatic.

Beneficii pentru profesori. Voi numi doar trei:

a) După adoptarea modelului propus aici, un număr de cursuri de filosofie/discipline umaniste vor deveni obligatorii pentru studenți în anii unu și doi. Ca atare, profesorii vor beneficia de un număr mai mare de studenți interesați în fiecare curs.

b) Diversificarea intereselor studenților înscrisi la un curs de filosofie e un beneficiu extraordinar – profesorul nu va mai avea de a face doar cu un anume profil de student care citește doar literatură, istorie și filosofie, ci și cu unul care e pasionat de fizică cuantică, astrofizică, și matematică – drept urmare discuțiile la seminarii și cursuri vor fi mai interesante, mai variate și mai relevante, iar profesorul va fi inspirat și îmboldit spre a-și lărgi gama de exemple, de ilustrații, spre a se raporta la audiența variată și domeniile diverse dinspre care vin studenții.
c) Diferența între un curs introductiv, la anii 1-2, și unul avansat, anii 3-4, va deveni mult mai evidenta, ceea ce îi va prilejui profesorului o mult mai buna estimare a nivelului de înțelegere al studenților înscriși în curs și, ca atare, clasele vor fi mai satisfăcătoare deopotrivă pentru profesori și pentru studenți.

Obiecția clasică la propunerea mea rămâne desigur aceea ca îi oferim studentului câte un pic din toate, iar la sfârșit acesta ajunge să nu știe nimic.
Răspuns la obiecție:
[i] Ce am propus aici are în vedere oferirea acestei palete largi în primii doi ani de studiu universitar, urmând ca în anii 3 și 4 studentul să se specializeze pe un domeniu ales; ca atare licența nu va fi în Umanioare, în genere, ci în Literatură, Film, Jurnalism sau Filosofie;
[ii] Dacă acum 15 ani a face un masterat era o opțiune rara, la ora aceasta studiile masterale au devenit norma. Ca atare, e mai mult ca sigur că studenții vor avea oportunitatea de a se specializa și mai mult în perioada de doi ani de studii aprofundate/masterat.
[iii] Mai importantă decât ideea însăși de a expune studenții la o arie vasta de domenii este ideea călăuzitoare în numele căreia îi expunem la aceste domenii. Când un student care, de pilda, urmează să se specializeze în literatura franceza ia cursuri de filosofie despre Platon, Aristotel, Kant, Chomsky, ideea e ca acești gânditori să îi fie prezentați nu ca domeniu paralel cu literatura franceza, ci ca gânditori care adresează și discută tocmai presupozițiile literaturii și limbajului în genere: Care este relația dintre gândire și limbaj? Care e relația dintre limbaj și realitatea pe care acesta o numește? Ce este literatura? Ce este limbajul? Care e legătura între vorbire, limbaj și natura umană? De asemenea, când studentul care are înclinație spre fizică și se va specializa în fizica se înscrie la cursuri de filosofie despre

Aristotel, Galilei, Descartes, Newton și Einstein, el va aborda acești gânditori prin prisma întrebărilor ce vizează înțelegerea ființărilor în mișcare: Care este relația dintre spațiu și timp? Ce este timpul? De ce este ceva mai degrabă decât nimic? Care e diferența dintre cunoașterea științifica și cunoașterea etica? Ideea este de a adânci interesul și atașamentul pentru rostul acestui domeniu, nu pur și simplu de a dezvolta o cunoaștere enciclopedică de date din diverse domenii. *Ideea e de a vedea legături și întrepătrunderi, nu de a acumula informații din domenii diverse și independente unele față de altele.*

Închei tot cu o poveste. De data asta, povestea e una veche precum însăși istoria tradiției filosofice occidentale. Ne este cunoscută tuturor imaginea plină de umor a gânditorului presocratic Thales, care, pierdut în gânduri abstracte, cade în fântâna pe care nu o observa în fața sa; se spune că o tânăra servitoare, Traca, făcea haz de el cum că, dornic să înțeleagă misterele universului, gânditorul pierde din vedere ce e în fața lui. Ne este însă mai puțin cunoscuta cealaltă poveste despre Thales, de care ne dă mărturie Aristotel în *Politica* 1. 11 1259a9-18. Se face că, spre a contracara proasta reputație pe care filosofia a dobândit-o prin caracterul ei nepractic, Thales și-a propus să arate lumii cum că, dacă vrea, filosoful poate face avere: studiind mișcările corpurilor cerești, Thales a putut prezice o bogata recoltă de măsline în anul care urma. Așa că în vreme ce era încă iarnă, a făcut un împrumut financiar și a cumpărat multe prese de măsline din Chios și Milet. La vremea culesului de măsline, cei din Chios și Milet au ajuns să îi plătească sume mari, închiriind presele ce îi aparțineau. Și așa s-a făcut Thales deținătorul unei averi însemnate și, mai ales, așa a dovedit lumii că filosofii au resursele necesare pentru a deveni bogați, doar că ei nu pun preț pe averi materiale și sunt dezinteresați în a acumula mai multa avere decât le este necesară pentru un trai bun.

Simona Vucu

ÎNCEPUTURILE UNIVERSITĂŢII DE CERCETARE ÎN AMERICA ŞI ROLUL ADMINISTRAŢIEI[1]

În lucrarea sa, *The Uses of the University*, publicată în 1963, Clark Kerr, preşedintele Universităţii din California, spunea că universitatea americană contemporană nu mai este o *uni*versitate, ci o *multi*versitate. Dacă universitatea are funcţii diverse, dar legate organic între ele, multiversitatea are doar părţi care pot fi adăugate sau pierdute fără prea multe consecinţe pentru întreg. Multiversitatea „este mai mult un mecanism – o serie de procese care produce o serie de rezultate – un mecanism ţinut laolaltă de reguli administrative şi alimentat de bani."[2] Conform lui Kerr, universitatea americană este un nou tip de universitate, una foarte diferită de universităţile reale sau ideale care au precedat-o, iar în centrul acestei instituţii se află administraţia[3]. În cele ce urmează, voi discuta, în contextul istoric al universităţilor din America, cum administraţia a început să aibă un rol atât de fundamental. O astfel de istorie este folositoare pentru a înțelege universitatea și rolul ei în societatea capitalistă, în general, precum și pentru a înțelege situația specială a universității din ultimele decenii, din America, dar şi din Europa.

Lucrarea de față are trei părți. În prima parte, voi discuta ideea de universitate de cercetare care apare în spațiul german în opera lui Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling și Wilhelm von Humboldt. În partea a doua a lucrării, voi discuta ideea de colegiu liberal din America secolului al 19-lea, ca, în ultima parte, să discut apariţia şi dezvoltarea universităţii de cercetare în America, la sfârşitul secolului al 19-lea şi

[1] Această lucrare a fost elaborată cu suportul unui grant al Autorităţii Nationale pentru Cercetare Ştiinţifică şi Inovaţie, CNCS-UEFISCDI, proiectul cu numărul PN-II-RU-TE-2014-4-2008.

[2] Vezi Clark Kerr, *The Uses of the University*, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, England, 1963, p. 15.

[3] *Ibidem*, pp. 27-28.

primele decenii ale secolului 20. Alegerea acestor trei momente în istoria universităţii ca instituție nu este arbitrară. În primul rând, universitatea americană de cercetare este locul în care apare şi se dezvoltă aspectul administrativ care mă interesează. În al doilea rând, universitatea americană de cercetare se prezintă pe sine ca moştenitoarea ideii germane de universitate, dar și a ideii de colegiu liberal. De aceea, este important să vedem în ce măsură acest lucru este adevărat, şi ce legătură există între aceste idei şi aspectul administrativ al universităţii contemporane.[4]

I. Ideea de universitate la Kant, Schelling și Humboldt

Când vorbim despre istoria modelului contemporan de universitate, nu putem să nu ne referim la discuțiile din spațiul german de la sfârșitul secolului al 18-lea, începutul secolului al 19-lea. Motivul este simplu: aşteptările noastre cu privire la rolul universității sunt în mare parte modulate de ideile despre universitate din această perioadă. În această secțiune, voi prezenta considerațiile despre scopul și organizarea universității ce aparțin

[4] Lucrarea aceasta se vrea a fi doar o introducere. Prin ea sper să arăt că este necesară o abordare mai istorică a situaţiei universităţilor. De obicei în literatura de specialitate se discută despre idealul de universitate, şi mult prea puţin despre situaţia concretă în care acest ideal a fost transpus în realitate. De asemenea, sper că această lucrare va convinge cititorul că situaţia universităţilor americane este foarte relevantă pentru înţelegerea multora dintre aspectele universităţii contemporane. În literatura română de specialitate, o discuţie a situaţiei universităţilor americane lipseşte aproape cu desăvârşire. Sonia Pavlenko, care a scris, sub coordonarea lui Andrei Marga, o teză de doctorat intitulată „Ideea de Universitate", discută pe scurt câteva moduri de concepere a universităţii din spaţiul american, dar din rezumatul tezei sale nu reiese ca ea ar aborda şi aspecte istorice legate de implementarea acestor modele. (Pentru rezumatul tezei sale de doctorat, vezi http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumate/2010/filosofie/PAVLENKO_SONIA_RO.pdf, accesat 24 iunie 2016.) Pentru o altă lucrare care pare să abordeze aceeaşi problematică, vezi Florin Ioncioaia, „Istoriografia Universităţii: tipologie, obiect, probleme," în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Istorie*, Tomul LI, 2005, pp. 409-436. (Nu am avut acces la nici una dintre aceste două lucrări.) În lucrările Soniei Pavlenko la care am avut acces, de asemenea, nu există o discuţie despre universităţile din America. Vezi în acest sens „Reclaiming the Idea of the University as a possible solution to today's crisis," în care se menţionează doar că universităţile americane sunt afectate de crizele economice pentru că aceste crize afectează capitalul acestora. (Sonia Pavlenko, Cristina Bojan, „Reclaiming the Idea of the University as a Possible Solution to Today's Crisis", în *Center for Educational Policy Studies Journal*, 4, 2014, p. 96.)

celor trei reprezentanți de seamă ai culturii germane: Immanuel Kant, Friedrich von Schelling și Wilhelm von Humboldt.

În 1798, Immanuel Kant publica lucrarea *Die Streit der Fakultäten*[5], în care ridică problema rolului facultăților în cadrul universității. El argumentează că, în ciuda faptului că scopul universității este să fie utilă statului, există o facultate în cadrul universității care nu numai că nu servește statul, dar are și obligația să se ridice deasupra considerațiilor de utilitate imediată. El pleacă de la premisa că statul este interesat de continua existență a universităților, fiindcă este interesat de educaţia cetățenilor. Dar nu orice formă de educație servește intereselor statului la fel de bine, ci doar acea educație care poate să îi ajute pe oameni să ducă o viață fericită – până la urmă, dacă cetățenii sunt fericiți, statul nu este pus în pericol. Dar ce înseamnă o viață fericită în viziunea statului? Un om este fericit când va ști că va fi fericit în viața de apoi, când se bucură de bunăstare civică și este sănătos fizic. Facultățile care pot să educe oamenii în vederea atingerii fericirii sub aceste trei aspecte sunt cele mai importante pentru stat: pe acestea le va sprijini, dar le va și supraveghea pentru a se asigura că își îndeplinesc scopul pentru care există. Aceste facultăți sunt facultățile de teologie, de drept și medicină[6]. Pe lângă aceste trei facultăți, există o facultate inferioară pe care Kant o identifică cu facultatea de filosofie[7]. Pentru stat, facultatea de filosofie este o facultate inferioară, fiindcă ceea ce predă ea nu servește imediat intereselor statului.

---

[5] Am folosit Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties/Der Streit Der Fakultäten*, trad. de Gregor J. Mary, Abaris Books, New York, 1979. Aceasta este o ediție bilingvă care păstrează și numărul de pagină al textului din volumul VII al ediției germane a operelor lui Kant, *Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902-38. Când voi cita, voi indica și pagina ediției engleze, și pe cea a celei germane. Traducătoarea argumentează că lucrarea ar fi fost scrisă între iunie și octombrie 1794, dar este publicată abia în 1798. *Ibidem*, xvi. Ideile lui Kant despre universitate sunt discutate de mulți autori. Pentru un autor care abordează acest subiect motivat de ce se întâmplă în universitatea contemporană, vezi Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 54-61.

[6] *Ibidem*, pp. 31-33 (VII: 21-22).

[7] Immanuel Kant explică faptul că această facultate cuprinde două departamente, unul de cunoaștere istorică (pe lângă istoria filosofiei aici se studieaza istoria, filologia, geografia, științele naturii etc.) și unul de cunoaștere pur rațională (filosofia pură, matematica pură, metafizica naturii și morala). *Ibidem*, p. 45 (VII: 28).

Singura facultate cu adevărat autonomă din universitate este facultatea de filosofie. Pe când celelalte facultăți sunt limitate în acțiunile lor de utilitatea pe care o au pentru stat, lipsa acestei utilități eliberează facultatea de filosofie de urmărirea unor scopuri limitate. Fiindcă facultatea de filosofie nu se supune legilor statului, nu are un scop limitat, ea poate să se supună legilor rațiunii, adică ale acelei facultăți a spiritului uman care funcționează autonom sau liber. De aceea, facultatea de filosofie este singura facultate în care se pune problema adevărului[8].

Dar odată cu autonomia, vine și responsabilitatea. Kant înțelege rolul facultății de filosofie ca fiind unul critic. Facultatea de filosofie trebuie să supravegheze cele trei facultăți superioare pentru a determina nu numai adevărul doctrinelor predate de aceste facultăți, ci și adevărul doctrinelor care ar trebui predate în aceste facultăți. Mai mult, critica celor trei facultăți superioare nu se limitează doar la spațiul universitar – facultatea de filosofie are datoria să analizeze și declarațiile făcute de aceste trei facultăți superioare în spațiul public. Dar de ce este nevoie ca facultatea de filosofie să lucreze ca un fel de polițist al celorlalte facultăți ale universității? Cele trei facultăți superioare, prin natura lor și în contrast cu facultatea de filosofie, sunt dispuse să facă compromisuri cu privire la conținutul pe care îl predau. Acest lucru se poate observa, conform lui Kant, din modul în care aceste facultăți abordează problema fericirii oamenilor[9]. Facultatea de filosofie recomandă oamenilor să trăiască corect din punct de vedere moral, adică să-și urmeze rațiunea și să-și înfrâneze înclinațiile. În contrast cu filosofia, care dă sfaturi greu de urmat, cele trei facultăți înalte au tendința să lucreze ca niște făcători de minuni: ele îi încredințează pe oameni că pot trăi viața pe care o vor, și, în același timp, pot să aibă parte de fericire și în ceruri și pe pământ. Ele promit că acest lucru este posibil doar dacă oamenii respectă anumite ritualuri (teologia), legi (dreptul), sau urmează sfaturile doctorilor (medicina). Dar fiindcă aceste reguli nu rezultă întotdeauna dintr-o considerație rațională, completă a situației, Kant consideră că aceste trei facultăți promit doar miracole.[10]

Este interesant faptul că din funcția critică a facultății de filosofie, Kant deduce și o anumită concepție despre relația dintre student și profesor în predare:

[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 49 (VII: 30).
[10] *Ibidem*, p. 51 (VII: 31).

> Când este vorba despre adevărul anumitor învățături, care trebuie discutate deschis, nici profesorul nu poate recurge la cea mai înaltă comandă, nici studentul nu poate să pretindă că l-a crezut dintr-o poruncă, ci „aceasta se poate întâmpla" doar când este vorba de o acțiune.[11]

Kant înțelege relația dintre profesor și student ca fiind una în care aceștia se pot angaja fără nicio responsabilitate unul față de celălalt, singura lor responsabilitate fiind față de adevăr. La baza acestei viziuni stă ideea că în contrast cu acțiunea, care poate fi făcută dintr-o poruncă, gândirea și ajungerea la adevăr sunt libere, iar fiecare este responsabil pentru cum gândește și cum ajunge la adevăr. Kant recunoaște că este posibil ca în căutarea adevărului, rațiunea să fie ghidată de interese care pun în pericol găsirea adevărului, dar rămâne la convingerea că până la urmă rațiunea se poate elibera de aceste interese, și astfel poate deveni pură.

În timp ce Kant gândește rolul universității acceptând organizarea ei prestabilită în facultăți, Friedrich Schelling gândește rolul universității plecând de la deficiențele acestei organizări. Într-adevăr, Kant compară organizarea universității cu cea a unei fabrici:[12] la fel cum în fabrică există o diviziune a muncii, în universitate există o diviziune a cunoașterii în domenii. Pentru fiecare domeniu există o persoană specializată, un profesor, care se îngrijește de acesta, iar mai mulți profesori specializați în domenii înrudite formează o facultate. Această organizare funcțională este acceptată de Kant ca punct de plecare pentru deducerea funcțiilor facultăților. Pe de altă parte, Schelling este îngrijorat că organizarea universității în facultăți distincte nu este nici naturală, nici bună – dovada: studenții buni se pierd fiindcă studiază prea multe subiecte, fără să aprofundeze niciunul.[13] El

---

[11] *Ibidem,* p. 42 (VII: 27): „Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur wenn vom Thun geredet wird." Bill Readings, de asemenea, ridică problema modului în care relația dintre student și profesor este concepută în universitățile germane și cele americane. Mi se pare interesantă și chiar folositoare sugestia lui de a vedea această relație în termeni etici. Vezi Bill Readings, *The University in Ruins,* Harvard University Press, Cambridge, 1996, p.154.

[12] Vezi Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 31 (VII: 21).

[13] Vezi F.W.J. Schelling, *On University Studies*, Guterman Norbert (ed.), trad. E.S. Morgan, Ohio University Press, 1966, pp. 5-6.

găsește cauza mai adâncă a acestei situații în faptul că în universitatea contemporană se pune accentul pe studiul istoric al disciplinelor, și nu pe legătura organică dintre acestea. Pentru a remedia situația, Schelling propune ca (1) studenții să studieze o singură disciplină fiindcă doar așa pot atinge „o educație universală și infinită" (*allseitigen und unendlichen Bildung*)[14] și ca (2) universitățile să renunțe la spiritul istoricist în care ele abordează cunoașterea științifică.

Conform lui Schelling, abordarea în spirit istoricist a cunoașterii apare din incapacitatea profesorilor moderni de a face noi descoperiri sau de a înțelege suficient descoperirile trecute.[15] Ei nu sunt preocupați de știința în sine, ci doar de cum pot transmite informațiile științifice pentru a fi asimilate cât mai ușor de studenți. Din această cauză abordarea istoricistă conduce inevitabil la diviziunea științelor în multiple ramuri, o diviziune care maschează unitatea lor fundamentală. Confuzia care domnește în universitatea contemporană datorită diviziunii științelor se va risipi doar atunci când, în procesul de predare, profesorul va aborda științele nu numai ca ramuri distincte, ci și ca ramuri ale aceluiași „arbore al cunoașterii". Trebuie notat aici că interdisciplinaritatea pe care o propune Schelling este ancorată într-o anumită concepție despre legătura dintre real și ideal. Schelling susține că oricât de aplicată și reală ar fi o anumită știință, ea este capabilă să-l conducă pe cel care o practică într-un spirit corect la o cunoaștere universală, ideală: ceea ce este real, este identic cu ceea ce este ideal.[16] Identitatea dintre real și ideal permite descoperirea acelor principii care transcend limitările arbitrare ale disciplinelor și explică de ce este posibil ca studentul să atingă un nivel de educație sau cultură universală doar prin studierea unei singure discipline.

---

[14] *Ibidem,* p. 5. Termenul de „Bildung" în limba germană are un sens diferit de „Erziehung", care se referă la o educație simplă în urma căreia un student știe acum ceea ce profesorul său știe. „Bildung", pe de o parte, se referă la procesul de formare a unei persoane, iar pe de altă parte, se referă la un proces prin care o persoană își actualizează propriile potențialități și devine ceea ce trebuie să fie. De aceea, alte traduceri ale termenului ar fi de formare, dezvoltare, cultură. Pentru sensurile termenului „Bildung", vezi Pauli Siljander, Ari Sutinen, „Introduction", în Pauli Siljander, Ari Kivelä, Ari Sutinen (ed.), *Theories of Bildung and Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism,* Sense Publishers, Rotterdam, 2012, pp. 2-4.

[15] Vezi F.W.J. Schelling, *On University Studies,* p. 21.

[16] *Ibidem,* p. 9.

După părerea mea, Schelling se desparte de Kant și în modul în care înțelege rolul profesorilor în relație cu studenții. Pentru Schelling, profesorul are o obligație față de student, și anume să fie suficient de pregătit pentru a trezi în acesta spiritul științific.[17] Dar pentru aceasta, profesorul trebuie să fie el însuși animat de adevăratul spirit științific, iar el este animat de acest spirit atunci când realizează în practică scopul adevărat al universității. Schelling vorbește de trei scopuri, care sunt atribuite în mod tradițional universității: universitatea trebuie să pregătească studenții pentru muncă, să ofere o cunoaștere universală și să formeze oameni cu principii etice care să servească comunitatea. Primul scop al universității decurge din relația ei cu statul, și deci, până la urmă, nu este un scop propriu al ei. De aceea, chiar dacă statul, ca sponsor al universității, o împinge să se transforme într-o școală de pregătire profesională, fiindcă aşa ea îi serveşte interesele mai bine, universitatea, prin profesorii săi, trebuie să se împotrivească acestei manevre. Pentru profesor, acceptarea acestei transformări este o abdicare de la scopul său ca profesor: el nu va mai putea practica științele în spiritul în care acestea trebuie practicate și nu va putea să-și îndeplinească rolul de a trezi în studenți spiritul științific[18], fiindcă rolul său ar fi doar de a transmite cunoştinţe utile muncii. Până la urmă, trezirea spiritului științific în studenți, prin transmiterea unei cunoașteri universale, este scopul propriu al universităților[19]Despre ultimul scop al universității, acela de a forma oameni morali[20], de caracter, care lucrează pentru comunitate, și modul în care profesorul poate să contribuie la atingerea acestuia, Schelling are cel mai puțin de spus. Profesorul ideal, în viziunea lui Schelling, pare să fie un geniu, care trăiește pentru știință, în știință și prin știință, și care, prin propriul exemplu, reușește să inspire studenții să ajungă la o cunoaștere universală. Atât timp cât el își face datoria, iar statul nu se implică prea mult în viața universității ca să o transforme într-o școală de meserii, universitatea își va atinge și funcția sa etică și socială. Încrederea lui Schelling în succesul acestei explicații se bazează din nou pe ideea că realul este același cu idealul, iar o cunoaștere rațională universală va fi cel mai bun punct de plecare pentru acțiune. Când studenții și profesorii vor ajunge la cunoașterea ideală

[17] *Ibidem,* p. 22.
[18] *Ibidem,* pp. 22-23.
[19] *Ibidem,* p. 24.
[20] Kant vorbește de rolul statului de a forma oameni buni din punct de vedere moral, nu numai buni cetățeni, dar nu pare să atribuie acest rol universității. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*, p. 169 (VII: 93).

prin practicarea științelor într-un spirit corect, ei vor fi pregătiți să facă și schimbări în societate.[21]

Există ceva romantic în chemarea profesorului de a urma și apăra idealul științific. Ca și Kant, Schelling consideră că profesorul trebuie să nu cadă pradă intereselor utilitare. Kant fundamenta această obligație pe absența unui scop utilitar în jurul căruia este organizată facultatea de filosofie: fiindcă facultatea de filosofie nu are un scop prestabilit, ea poate să-și dea propriul scop, poate să se auto-determine în conformitate cu natura ei rațională. Pe de altă parte, Schelling fundamentează această obligație în natura idealului științific, pe care profesorul este obligat să îl slujească.

La începutul secolului al 19-lea, discuția despre scopul și organizarea universităților devine o „problemă de stat". Prin pacea de la Tilsit din 1807, Prusia pierde două importante universități, cea din Jena și Halle. În acest context, șeful de cabinet al împăratului prusac Friedrich Wilhelm al III-lea cere mai multor oameni de cultură germani să se pronunțe cu privire la înființarea unei noi universități.[22] Sarcina de a organiza noua universitate, la Berlin, îi revine lui Wilhelm von Humboldt.

Conform lui Humboldt, în principal, universitatea este o instituție care combină predarea și cercetarea, adică face relevantă știința pentru dezvoltarea (*Bildung*) personală, spirituală și morală a studenților.[23] Universitatea deci țintește să formeze caracterul studenților prin știință. Prin

[21] Vezi F.W.J. Schelling, *On University Studies*, pp. 28-31.

[22] Printre acești oameni de cultură se numără și Johann Gottlieb Fichte. Acesta răspunde printr-o lucrare intitulată *Deduzierter Plan zur errichtenden höheren Lehranstalt die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*. Lui Fichte îi răspunde Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher în lucrarea *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*. Acestea nu sunt singurele lucrări despre universitate publicate în această perioadă. Pentru mai multe informații vezi Luc Ferry, J.P. Pesron, Alain Renaut (ed.), *Philosophies de l'Université. L'idéalisme Allemand et La Question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, Payot , Paris, 1979.

[23] Vezi Wilhelm von Humboldt, „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin (1809/10)", în *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Akademie-Ausgabe, 2. Abteilung: Politische Denkschriften I, Bruno Gebhardt (ed.), Band 10, 1. Band: 1802–1810, Behr's Verlag, Berlin, 1903, p. 251. Pentru o discuție a conceptului de „Bildung" în opera lui Humboldt, vezi Franz-Michael Konrad, „Wilhelm Von Humboldt's Contribution to a Theory of Bildung," în Pauli Siljander (ed.), Ari Kivelä, Ari Sutinen, *Theories of Bildung and Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, Sense Publishers, Rotterdam, 2012, pp. 107-24.

această funcție, ea se deosebește de școala de meserii și de academie. Dar Humboldt insistă că între predare și cercetare, cercetarea rămâne grija fundamentală a universității: doar când științele sunt abordate pentru ele înseși, și nu pentru foloasele lor, ele pot fi percepute în unitatea lor și deci pot fi făcute relevante pentru un student.[24] Asta înseamnă că, pentru a-și atinge scopul, universitățile trebuie, în primul rând, să fie ferite de acele interese care pot să corupă cercetarea, deci ele trebuie să se bucure de libertate și autonomie. În al doilea rând, universitățile ca instituții trebuie să fie astfel organizate încât ele să promoveze cooperarea între oamenii de știință. În al treilea rând, ele trebuie să trateze știința ca pe o problemă deschisă.[25] Din această ultimă cerință, Humboldt deduce două consecințe. Pe de o parte, modul în care știința este abordată la universitate determină natura relației dintre profesori și studenți: la universitate, profesorul nu este acolo pentru student, ci amândoi sunt acolo pentru știință, adică amândoi trebuie să fie respectuoși cu ideile celuilalt – amândoi servesc știința, nu unul pe celălalt.[26] Pe de altă parte, faptul că în universitate știința trebuie abordată ca o problemă deschisă are consecințe asupra relaţiei dintre stat şi universitate. Statul trebuie să înțeleagă că cercetarea are multe aspecte contingente și nedeterminate, și deci nu trebuie să promoveze doar cercetarea care dă rezultate pe scurtă durată.[27] Asta înseamnă că statul trebuie să îi asigure universităţii libertate atât în predare cât şi în cercetare.

Poziția lui Humboldt se aproprie de cea a lui Schelling. La fel ca Schelling, Humboldt pune în centrul discuției despre natura universității și organizării ei dimensiunea normativă a gândirii științifice: natura științei ca obiect de cercetare, ca obiect ideal și universal, impune asupra cercetătorului anumite cerințe normative – știința trebuie abordată pentru ea însăși; cercetătorul nu trebuie să fie egoist cu obiectul lui de studiu, ci deschis să coopereze cu alți cercetători și chiar cu studenți; el trebuie să apere știința de tendințele statului de a o corupe. Am putea spune că pentru Schelling și Humboldt știința trezește respect în cercetător, respect din care se nasc anumite obligații etice pentru acesta.[28]

---

[24] *Idem*.
[25] *Idem*.
[26] *Ibidem*, pp. 251-252.
[27] *Ibidem*, 252.
[28] Jürgen Habermas argumentează că autorii din perioada aceasta, printre care și Humboldt, sunt interesați de a găsi o modalitate de a instituționaliza științele, în așa fel încât să nu li se afecteze autonomia. Jürgen Habermas, John R. Blazek, „The Idea of the University: Learning Processes," *New German Critique*, nr. 41, 1987, p. 9.

Ideile lui Kant, Schelling și Humboldt au avut și au un impact important asupra modului în care noi gândim natura universității. Pe de o parte, aceste idei se regăsesc în asumpțiile unora, conform cărora știința nu se poate face cu adevărat dacă statul intervine în cercetare sau dacă facultățile sunt corupte de interese utilitare. Cercetarea trebuie să rămână pură. Pe de altă parte, de la acești autori germani probabil provine ideea că, în principal, o universitate trebuie să aibă ca scop formarea și dezvoltarea de sine (*Bildung*) a studenților, nu pregătirea lor pentru o cariera îngustă. În acest sens este interesant de remarcat că şi Schelling şi Humboldt consideră că dacă universitatea devine o şcoală de meserii, scopul ei va fi doar acela de a transmite informaţii, şi deci nu va mai putea să educe cu adevărat tinerii. De ce? Fiindcă transmiterea de informaţii, adică transmiterea unor rezultate deja descoperite de altcineva, este un proces mecanic care nu dezvoltă spiritul studentului. Doar în procesul de cercetare, colaborând cu acesta, profesorul ajută studentul să descopere în sine însuşi adevăratul spirit ştiinţific şi să se formeze ca om.[29]

Universitățile germane din secolul al 19-lea nu au reușit de fapt să se ridice la înălțimea ideilor lui Kant, Schelling sau Humboldt. Friedrich Nietzsche, de exemplu, deplânge faptul că intervenția statului în procesul de educație a condus la o transformare a universității într-o instituție care produce oameni „au courant”; prin această formulă, el înțelege că universitatea produce oameni care sunt pregătiți pentru o slujbă limitată, de obicei în rândul aparatului de stat, sau oameni care cunosc numai lucrurile la modă, fără să aibă cunoștințe mai profunde despre istorie sau limbi clasice.[30] Și Jürgen Habermas remarca faptul că, din multiple cauze, societatea germană de la începutul secolului al 19-lea, și mai ales de-a lungul secolului al 19-lea, nu a reușit niciodată să implementeze ideea de universitate a lui Humboldt și a contemporanilor săi. Pe de o parte, există o presiune economică pentru diversificarea meseriilor, mai ales a celor care cer o

---

Poziția lui Habermas nu contrazice sugestia mea conform căreia știința ca obiect ideal impune anumite obligații etice asupra cercetătorului.

[29] Vezi István M. Fehér, „Schelling und die Humboldt'sche Universitätsidee – Im Kontext des Idealismus”, în Peter L. Oesterreich, István M. Fehér (ed.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität. Akten Der Internationalen Fachtagung Budapest, Vom 6. Bis 9. November 2003*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, Bad Cannstatt, 2008, pp. 169-210, mai ales paginile 180-190.

[30] Vezi Friedrich Nietzsche, *Anti-Education. On the Future of Our Educational Institutions*, Paul Reitter, Chad Wellmon (ed.), trad. de Damion Searls, New York Review Books, New York, 2016, p. 16.

îndelungată pregătire, ca de exemplu ingineria, pedagogia sau economia. În viziunea lui Humboldt, dar nu neapărat a lui Schellling, institutele care pregăteau studenții pentru aceste meserii nu aveau ce căuta în universitate – aceste institute au fost însă, încetul cu încetul, înglobate total sau parțial în universitate. Pe de altă parte, dezvoltarea capitalismului a dus la apariția unei alte ierarhii între științe. Dacă filosofii considerau științele pure ca fiind mai importante decât cele practice, în capitalism, științele aplicate devin cele mai importante, fiindcă ele sunt relevante pentru producție și profit. Creșterea în importanță a acestor științe aplicate a contribuit la accentuarea tendinței universităților de a se concentra pe producerea unei cunoașteri care este folositoare mai ales din punct de vedere tehnic.[31]

II. Ideea de Colegiu Liberal în America secolului al 19-lea

În 1828 Yale College (Colegiul de arte liberale al viitoarei Universități Yale) publică un raport despre stadiul studiilor la acest colegiu. Raportul răspunde unei întrebări foarte precise: trebuie păstrate în planul de învățământ al colegiului așa-zisele limbi moarte, limba latină şi greacă? Răspunzând la această întrebare, raportul precizează natura și misiunea colegiului liberal, o instituție foarte diferită de universitatea promovată de Kant, Schelling sau Humboldt. Dar înainte de a vorbi despre natura și misiunea colegiului liberal la 1828, ar trebui să vedem ce însemna colegiul liberal înainte.

Instituția colegiului liberal apare pe teritoriul american în 1650, când Harvard College este înființat.[32] Încă de la început, așa cum atrage atenția istoricul american Jack C. Lane, colegiul liberal american este la intersecția a două tradiții. Pe de o parte, este vorba de o tradiție care provine de la facultatea medievală de arte, care ține spre o educație, într-un spirit creștin, în artele liberale. Pe de altă parte, este vorba de o tradiție a educației liberale, cu rădăcini în educația umanistă renascentistă, care are ca scop

[31] Vezi Jürgen Habermas, John R. Blazek, „The Idea of the University: Learning Processes", pp. 12-13.

[32] Acestă prezentare a istoriei timpurii a colegiilor americane se bazează în principal pe urmatoarele lucrări: Frederick Rudolph, *The American College and University: A History*, Alfred A. Kopf, New York, 1962; Jack C. Lane, „The Yale Report of 1828 and Liberal Education: A Neorepublican Manifesto", în *History of Education Quarterly*, *27* (3), pp. 325-338; Jurgen Herbst, „The Yale Report of 1828", în *International Journal of the Classical Tradition* 11, nr. 2, 2004, pp. 213-31. Modelul colegiilor americane este modelul colegiilor de la Oxford și Cambridge.

dezvoltarea unor „trăsături personale ca civilitate și sociabilitate, și virtuți publice ca integritate și înțelepciune."[33] Primele colegii americane înființate au avut ca scop formarea de oameni ai bisericii – acest lucru nu trebuie să ne mire, dat fiind faptul că aceste colegii au fost înființate de congregații religioase. Fiindcă nimeni nu se aștepta ca studenții care ieșeau de pe băncile acestor colegii să aibă doar o funcție în biserică, colegiile urmăreau să cultive în studenții lor și virtuți care erau necesare pentru viața în societate și chiar pentru funcții în stat. Lucrurile se complică în secolul al 18-lea, fiindcă apare un fenomen important, și anume dezvoltarea a ceea ce istoricii americani numesc spiritul republican clasic. La baza acestui spirit stătea credința că „supraviețuirea republicii nu depinde numai de forța armelor, ci și de caracterul și spiritul oamenilor și al liderilor lor, fiindcă toți trebuie să fie pregătiți să sacrifice interesele individuale pentru binele celor mulți."[34] Lane remarca că republicanii, animați de asemenea sentimente, au început să privească sistemul de educație mai mult în legătură cu aspectele sale umaniste. Cultivarea de virtuți civice mai ales prin studierea literaturii clasice în limba latină și greacă a devenit scopul principal al colegiilor care apar în această perioadă.[35] De ce literatura clasică? Pentru a fi un bun cetățean, o persoană trebuia să fie un bun orator, să cunoască elemente de retorică, iar literatura clasică, prin Cicero sau Quintilian, oferea cel mai bun mijloc de a studia retorica.[36] Apariția spiritului republican este urmată după Revoluția americană de apariția unor noi valori, valori care sunt produsul dezvoltării economice în comerț și industrie. Acum încep să fie valorizate ambiția personală, spiritul de muncă, productivitatea și abilitatea de a obține profit economic. Istoricii remarcă faptul că aceste valori, încetul cu încetul, înlocuiesc valorile tradiționale care pun accentul pe bunul public: „omul moral și virtuos nu mai este definit de activitatea sa civică, ci de activitatea sa economică. Datoria sa este încă să contribuie la bunul public, dar această datorie este cel mai bine îndeplinită prin activitatea economică, care de fapt ținteа spre un câștig privat."[37] Aceste noi valori, care sunt folos pentru

[33] Vezi Jack C. Lane, „The Yale Report of 1828 and Liberal Education: A Neorepublican Manifesto", p. 327.
[34] *Ibidem,* p. 328.
[35] *Ibidem,* pp. 328-29.
[36] Vezi de asemenea Jurgen Herbst, „The Yale Report of 1828", p. 215, unde autorul vorbește de apariția unei adevărate tradiții oratorice în acea vreme.
[37] Vezi Isaac Krammnick, „Republican Revision Revisited" *apud* Jack C. Lane, „The Yale Report of 1828 and Liberal Education: A Neorepublican Manifesto", p. 330.

activitatea economică, sunt în conflict cu sistemul tradițional al educației liberale care pune accentul pe moralitate și pe spiritul civic. În aceste condiții, în jurul lui 1820, mai mulți președinți de colegii liberale încep să facă schimbări în curriculum ca să îl aducă în rând cu noile schimbări de la nivel economic și social. Se pune tot mai mult problema introducerii de cursuri practice, ca de exemplu de inginerie, de economie domestică, de contabilitate etc.[38] Acesta este contextul în care raportul de la Yale College este scris.

Raportul pornește de la definirea scopului colegiului Yale, care este „să pună bazele unei educații superioare". Studenții vor obține această educație în două moduri: în urma dezvoltării propriilor capacități sau facultăți mentale, adică prin disciplinarea minții, și în urma reținerii de informație. Partea interesantă a raportului începe atunci când este detaliat procesul prin care studenții ar trebui să-și dezvolte capacitățile mentale. În primul rând, raportul recomandă ca materiile de curs la colegiu să fie alese în așa fel încât studentul să își dezvolte în mod armonios toate facultățile mentale: atenția, capacitatea de judeca, imaginația, gusturile artistice, memoria, gândirea logică, îndemânarea oratorică, cunoștințele stilistice etc. Educația oferită la colegiu nu trebuie să favorizeze anumite facultăți mentale, ci trebuie să se adreseze tuturor, în același timp și în aceeași măsură. De aceea, educația liberală pe care studentul o va primi la colegiu va trebui să țină în echilibru științele cu literatura și arta.[39]

Raportul are multe recomandări despre cum trebuie înțeleasă relația dintre profesori și studenți. Fiindcă studenții sunt admiși la colegiu de la vârsta de 14 ani, în interacțiunea cu studenții, profesorul trebuie să îndeplinească și rolul unui părinte, al unui „tutore afectuos și de încredere." Relația dintre profesor și student se bazează pe „afecțiune mutuală și încredere". Când îi învață pe studenți, profesorii trebuie să fie generoși și convingători. Asta nu înseamnă că ei nu pot folosi pedepse, fiindcă „se poate

[38] *Ibidem*, p. 331. Pentru două experimente eșuate, vezi Jurgen Herbst, „The Yale Report of 1828", pp. 220-221.

[39] Vezi Jurgen Herbst, „The Yale Report of 1828", pp. 216-220. Curriculumul din vremea aceea conținea pe lângă latină și greacă, studiul Bibliei, algebră, geometrie, aritmetică, trigonometrie, astronomie, geografie, istorie, gramatică engleză, retorică, iar în ultimul an de colegiu, compoziție, metafizică și filosofie morală. Când a crescut presiunea de a produce studenți care să fie mai bine pregătiți pentru anumite meserii, au fost introduse în curriculum chimia, mineralogia, geologia, economia politică etc.

întâmpla să existe membri perverși într-un colegiu, așa cum există într-o familie."[40]

Ceea ce propune raportul Colegiului Yale cu privire la predare și, în general, la relația dintre profesor și studenți este foarte diferit de ceea ce propun autorii germani menționați mai devreme. În timp ce profesorii americani trebuie să-și trateze studenții ca pe proprii copii, profesorii germani nu au nicio responsabilitate față de aceștia. Doar Schelling pare să recunoască faptul că un profesor are o responsabilitate față de studenți, dar această responsabilitate este să fie bine pregătit și să reușească să trezească în studenți adevăratul spirit științific. Responsabilitatea profesorului american, pe de altă parte, este mult mai mare: nu numai că el trebuie să fie bine instruit ca să-i pregătească pe studenți, dar trebuie să fie ca un părinte pentru aceștia. Raportul Colegiului Yale explică de ce este nevoie ca profesorul să fie ca un părinte pentru studenți: în America, studenții intră în colegiu la o vârstă mult mai fragedă decât studenții europeni. Dar aceasta nu este singura cauză care explică natura specifică a relației dintre profesori și studenți în colegiul american. Ca să vedem o alta cauză, trebuie să ne uităm la ce consideră autorii raportului ca fiind o importantă deosebire între colegiul american și universitatea europeană, de tip german. În timp ce universitatea germană se bucură de sprijinul statului și mai ales de fonduri care îi permit să facă cercetare serioasă, colegiul american primește fonduri doar din surse private și ocazionale (foști studenți, membri ai unei congregații religioase, patroni) – aceste fonduri sunt insuficiente pentru cercetare.[41] La această lipsă de fonduri, se adaugă și concurența care există între colegiile americane. De exemplu, la începutul secolului al 19-lea, existau în America doar 20 de colegii, la mijlocul secolului al 19-lea, numărul lor crescuse deja la 200. Toate aceste colegii erau private.[42]

Condițiile în care operează colegiul american, continua competiție și necesitatea de a atrage și reține un număr adecvat de studenți, explică de ce autorii raportului insistă pe faptul că studenților trebuie să li se ofere o experiență deosebită. La colegiu, studenții trebuie să se simtă ca acasă, să socializeze, în general să primească o experiență care să le lase impresii plăcute. Nu în ultimul rând, atmosfera de la colegiu trebuie să le ofere liniște

[40] Vezi *Reports on the Course of Instruction in Yale College by a Committee of the Corporation and the Academical Faculty*, Hezekiah Rowe, New Haven, 1828, p. 9.
[41] *Ibidem*, p. 21.
[42] Michael S. Pak, „The Yale Report of 1828: A New Reading and New Implications", în *History of Education Quarterly* 48, nr. 1, 2008, p. 37.

sufletească și părinților – autorii raportului chiar se întreabă dacă părinții și-ar mai trimite copiii la colegiu dacă acesta ar semăna mai mult cu o universitate europeană.[43] Bineînțeles că un colegiu nu poate să atragă și să rețină studenți doar oferindu-le acestora amintiri plăcute. El trebuie să ofere și un *curriculum* inovator, adică unul care să-i pregătească cât mai bine pe studenți pentru viața de după colegiu. La prima vedere, ar părea ca autorii raportului nu doresc să ofere un curriculum de acest fel. Într-adevăr, ei decid să nu schimbe curriculumul colegiului Yale, fiindcă consideră că studiul limbii latine și grece este benefic pentru obținerea disciplinei mentale – cum am văzut deja, obținerea unei discipline mentale este unul dintre scopurile principale ale colegiului. Însă istoricul american Jack Lane atrage atenția asupra faptului că raportul de fapt susține noul spirit republican: studierea limbilor clasice nu joacă niciun rol în formarea unui caracter moral, ci doar servește disciplinei mentale, iar disciplinarea minții era de folos omului de afaceri din acea vreme. Colegiul Yale oferea studenţilor săi doar o cunoaștere a principiilor fundamentale din diferite discipline, fiindcă în principal dorea să-şi facă studenții să-şi folosească imaginația, să-şi perfecționeze capacitățile de exprimare, adică, să-şi organizeze mai bine mintea. Colegiul forma aptitudini, iar aceste aptitudini, care sunt transdisciplinare, urmau să-l ajute pe americanul trecut prin colegiu să își aranjeze mai bine afacerile, să reușească să combine mai imaginativ diferitele procese mecanice în procesul de producție, să facă descoperiri în arte.[44]

Raportul Colegiului Yale din 1828 arată destul de clar limitele colegiului liberal: fiindcă studenții la colegiul liberal proveneau din elita economică a Americii, educația lor nu avea ca scop decât formarea mentală a studenților – studentul nu trebuia să aibă cunoștințe mai adânci într-o anumită meserie, fiindcă el de obicei continuă să lucreze într-un domeniu în care familia sa se specializase deja; dacă voia să intre în alt domeniu, de obicei intra în politică, unde, din nou, nu avea nevoie de cunoștințe aplicate. Chiar pentru studenții care proveneau din familii mai nevoiașe[45], educația nu

[43] Vezi *Reports on the Course of Instruction in Yale College by a Committee of the Corporation and the Academical Faculty*, p. 22.

[44] *Ibidem*, p. 17. Vezi și Jack C. Lane, „The Yale Report of 1828 and Liberal Education: A Neorepublican Manifesto", p. 336.

[45] Oamenii săraci și mai ales americanii de origine africană (chiar și atunci când erau liberi) rar ajungeau să aibă acces la educație în colegii, fiindcă educația costă. Așadar, când spun în text familii mai nevoiașe, mă refer la familii care fac parte din ce s-ar putea numi clasă de mijloc. Pentru accesul la educație a clasei mijlocii mai

îi pregătea pentru ceea ce era realitatea celor mai mulți (slujbe în fabrici, ferme, administrație), ci doar le dădea un pedigree: acum și ei aparțineau aceleiași elite în virtutea faptului că împărtășeau aceleași valori și aceleași idei despre ce înseamnă să fii un *gentleman* sau o *lady*.[46] De aceea, respingerea de către colegiul Yale a profesionalizării înguste, a specializării, îl face pe un alt istoric să spună că autorii raportului probabil ar fi fost de acord cu remarcile lui Pierre Bourdieu conform cărora un sistem de învățământ care este din ce în ce mai orientat spre activități ocupaționale cât mai diversificate pune în primejdie coeziunea elitelor.[47]

III. Universitatea de tip managerial

Universitatea contemporană are la bază modelul german de universitate, centrat mai ales pe cercetare, dar până la urmă ea este foarte diferită de modelul german de universitate promovat de Schelling sau Humboldt. Într-adevăr, pentru mulți, trăsătura ce caracterizează cu adevărat universitatea contemporană este aspectul managerial, iar apariția acestui aspect poate fi observată cel mai bine în universitățile centrate pe cercetare în Statele Unite ale Americii în ultimele decenii ale secolului al 19-lea, primele decenii ale secolului al 20-lea. Înainte însă de a discuta aspectul managerial al universității, cum apare el, cum se dezvoltă și cum ajunge să transforme fundamental celelalte aspecte ale universității americane, este de folos să ne uităm cum a reușit să câștige teren în America modelul german bazat pe cercetare și predare.

După terminarea războiului civil și, mai ales, în ultimele decenii ale secolul al 19-lea, America trece printr-o perioadă de prosperitate economică, favorabilă apariției universității de cercetare. Primele universități care tind spre acest model apar în urma unui important act din 1862 al legislativului american. Prin acest act, se ofereau fonduri pentru deschiderea unor

---

sărace, vezi Margaret A. Nash, „Possibilities and Limitations", în *Women's Education in the United States, 1780–1840*, Margaret A. Nash (ed.), Palgrave Macmillan US, New York, 2005, pp. 99-116, retipărită în Harold S. Wechsler, Lester F. Goodchild, Linda Eisenmann (ed.), *The History of Higher Education*, 3rd ed., Pearson Custom Publishing, Boston, 2007, pp. 221-236.

[46] Vezi Margaret A. Nash în Harold S. Wechsler, Lester F. Goodchild, Linda Eisenmann (ed.), *The History of Higher Education*, pp. 221-224.

[47] Vezi Jurgen Herbst, „The Yale Report of 1828", pp. 223-224. Herbst se referă la lucrarea lui Pierre Bourdieu, „Systems of Education and Systems of Thought", în *International Social Science Journal*, vol. 19, nr. 3, 1967, pp. 367-388.

universități dedicate studierii agriculturii și artelor mecanice – este momentul nașterii Universității din Illinois, a Universității din California și a Cornell University. Legislativul urmărea să facă educația posibilă și pentru alte categorii sociale decât cele spre care este orientată educația din colegiul liberal.[48] Însă universitățile care se bazează explicit pe modelul german, apar în ultimele decenii ale secolului al 19-lea. În această perioadă, economia americană este în creștere și are nevoie atât de lucrători cu cunoștințe temeinice și specializate care să știe să opereze mașini tot mai sofisticate, cât și de lucrători care să se angajeze în cercetare și inovare pentru a scădea costurile de producție. Ca să răspundă la aceste cereri, apar Universitatea John Hopkins și Universitatea din Chicago. Tot în acest context, unele dintre vechile colegii liberale sunt transformate în universități.[49]

De la început, universitățile s-au confruntat cu aceeași problemă cu care se confruntau și colegiile: insuficiența fondurilor. Dar acum strategia colegiilor de a strânge fonduri, și anume, prin scăderea standardelor de admitere, creșterea numărului de studenți, și o atitudine paternalistă față de aceștia, nu numai că nu mai funcționa, dar începea să fie parte din problema cu care se confrunta noul model de universitate: cercetarea cerea fonduri mari și mai ales timp, iar profesorii, în loc să se dedice cercetării, își pierdeau timpul învățând și supraveghind studenți slab pregătiți. Dar nicio universitate americană nu putea să trăiască fără să se implice foarte serios în predare. De aceea, măsurile care s-au luat pentru rezolvarea problemelor bănești au încercat să împace predarea cu cercetarea. De exemplu, s-a încercat atragerea sprijinului statului – crescând numărul de studenți, universitățile au fost într-o poziție să ceară ca statul să le ofere sprijin pentru dezvoltare; s-a încercat creșterea numărului de profesori angajați în predare prin transformarea studenților de la doctorat din cercetători în profesori (în contrast cu modelul german, în modelul american începând din 1899, studentul de la doctorat trebuia să și predea); nu în ultimul rând, s-a apelat la filantropie, printr-o strategie de a-i implica tot mai mult pe absolvenți în viața universității.[50] Atragerea și implicarea foștilor studenți, una dintre

[48] Pentru alte acte prin care legislativul american a încercat să sprijine universitățile până în 1963, vezi Clark Kerr, *The Uses of the University*, pp. 51-55.

[49] Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880–1980*, Duke University Press, Durham&London, 2003, pp. 26-28.

[50] Vezi Roger Geiger, „Research, Graduate Education, and the Ecology of American Universities: An Interpretive History", în Sheldon Rothblatt, Bjorn Wittrock (ed.), *The European and American University since 1800. Historical and Sociological*

trăsăturile caracteristice ale sistemului american de educație, s-a făcut mai ales prin dezvoltarea activităților sportive.[51]

Odată cu universitatea centrată pe cercetare, se dezvoltă administrația și apare birocrația. Laurence Veysey atribuie acest fenomen unor cauze distincte. În primul rând, administrația crește în universitatea centrată pe cercetare fiindcă există o nevoie mai mare de control a acțiunii membrilor ei. De exemplu, unul dintre scopurile administrației este acela de a controla membrii facultăților pentru a impune o anumită uniformitate în modul acestora de a înțelege procesul educațional. Nu este greu de ghicit de ce este nevoie de o astfel de uniformizare: când universitatea dorește să atragă studenți, acestora trebuie să li se prezinte un proiect educațional unitar al cărui succes poate fi garantat cu siguranță de către universitate. O altă cauză pentru dezvoltarea administrației este faptul că, spre deosebire de colegiul liberal, universitatea centrată pe cercetare presupune o mai mare specializare a membrilor săi, și deci o clară diviziune a disciplinelor în departamente și subdepartamente. Funcționarea optimală a universității cerea ca aceste departamente să coopereze, iar rolul administrației era să introducă reguli pentru cum trebuiau aceste departamente să interacționeze între ele. Nu în ultimul rând, creșterea numărului de studenți și dezvoltarea campusurilor (cămine, săli de clasă și de sport etc.) constituie o altă cauză care a dus la creșterea importanței administrației în universitate.[52]Odată cu creșterea importanței administrației, a crescut și birocrația. Au fost introduse, de exemplu, întâlnirile administrative în departament, oficii care să coordoneze, organizeze și sistematizeze relațiile dintre departamente, activitățile din campus și interacțiunea cu persoanele din campus și din afara campusului, [53] metode de ținere a evidenței atât a studenților cât și a profesorilor, a apărut sistemul de credite pentru cursuri. [54] Introducerea

---

Essays, Cambridge University Press, 1993, pp. 234-260, retipărită în Harold S. Wechsler, Lester F. Goodchild, Linda Eisenmann (ed.), *The History of Higher Education*, pp. 316–331. Vezi mai ales paginile 318-321.

[51] Vezi Frederick Rudolph, *The American College and University: A History*, pp. 373-393.

[52] Vezi Laurence Veysey, *The Emergence of the American University*, The University of Chicago Press, Chicago& London, 1965, p. 311.

[53]Este interesant de remarcat faptul că, în timp, administrația se implică tot mai mult în rezorvarea problemelor ce apar în campus în interacțiunea dintre membrii universității. De exemplu, la ora actuală în America la orice discuție despre lipsa de diversitate, hărțuire sexuală și viol, violență sau rasism, administrația răspunde prin a crea o nouă structură administrativă și a implementa noi regulamente.

[54] Vezi Laurence Veysey, *The Emergence of the American University*, pp. 311-312.

acestor măsuri în universitate a avut ca efect o tendință crescută de uniformizare a tuturor universităților, lucru evident în discuțiile despre acreditare, care este introdusă ca practică în 1913.[55]

Odată cu administrația și birocrația apar și managerii. Care este modelul de management pe care universitatea de cercetare îl poate folosi? Perioada de sfârșit al secolului al 19-lea este perioada apariției managementului științific, dezvoltat de Frederick Winslow Taylor. Dacă în sistemul feudal, producția este organizată în jurul meșteșugarilor care se află sub îndrumarea unui maestru, adică a unei persoane care are autoritate și cunoștințe despre procesul de producție, în sistemul capitalist, cel care posedă capitalul este și cel care decide organizarea muncii, dar cel care posedă capitalul nu este întotdeauna cel care cunoaște procesul de producție. Fie din cauză că posesorul de capital nu se mai pricepe la organizarea producției, fie din cauză că aspectele procesului de producție devin mult mai complexe, se apelează la manageri, în seama cărora cade acum organizarea, coordonarea și controlul procesului de producție.[56] Managementul științific introdus de Taylor avea ca scop aplicarea „metodelor științifice" la problema organizării muncii în noile întreprinderi capitaliste.[57] Organizarea muncii nu se face după nevoile muncitorilor, ci după cele ale posesorului de capital: muncitorii trebuie să producă atât cât este optim, dată fiind puterea lor de muncă. Aplicarea de metode științifice este cerută pe de o parte de tendința „naturală" a muncitorilor de a lenevi, pe de altă parte de tendința muncitorilor de a lucra atât cât este rațional pentru ei să lucreze (de exemplu, după un timp, un muncitor își va încetini ritmul de muncă ca să intre în rând cu restul muncitorilor). Ca să combată aceste tendințe, managerul trebuie să reorganizeze procesul de muncă în așa fel încât să scoată acest proces de sub controlul muncitorului. Muncitorul pierde controlul asupra acestui proces atunci când munca îi este împărțită în diferite sarcini conform cu sugestiile venite de la management; odată făcută această împărțire, muncitorul este testat în vederea stabilirii ritmului în care el poate să îndeplinească sarcinile apărute din noua reorganizare. Henry Braverman observă că, în final, viziunea lui Taylor se bazează pe trei principii: (1) managerul trebuie să

[55] *Ibidem*, pp. 312-313.
[56] Vezi Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York, 1998, pp. 41-48. Ideile lui Taylor sunt prezentate în Frederick Winslow Taylor, *The Principle of Scientific Management*, Harper and Brothers, New York, 1911.
[57] Vezi Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, p. 59.

țintească să separe procesul de muncă de meșteșugul și experiența muncitorului – de aceea reorganizarea procesului de muncă se face după principii externe procesului de muncă, iar experiența și meșteșugul muncitorului nu mai contează; (2) managerul trebuie să separe în orice proces de muncă concepția de execuție – muncitorul devine un executant orb al sarcinilor, fiindcă conceperea procesului de muncă nu mai depinde de el; (3) singurul care înțelege legătura dintre sarcini și produsul final este managerul, care acum controlează modul în care procesul de producţie se derulează.[58] Bineînțeles că aceste principii au drept consecință devalorizarea muncii lucrătorului: dintr-un meșteșugar care avea experiența producerii unui lucru, muncitorul devine un executant care nu numai că nu mai are control asupra muncii sale, dar nici nu se mai pricepe să producă ceva fără ajutorul managerului.

La prima vedere, pare improbabil ca principiile manageriale ale lui Taylor să fi afectat felul în care a fost gândit managementul universităților. Un motiv pentru care managementul universitar nu are cum să fie afectat de taylorism este faptul că universitățile sunt deosebite de corporațiile obișnuite.[59] De exemplu, ele sunt corporații non-profit, şi deci în cadrul lor nu se pune problema eficienţei. Dar acest argument nu este până la urmă convingător. Este adevărat că, din punct de vedere legal, marile și cele mai importante universități private din America sunt non-profit, cum sunt non-profit și universitățile americane de stat, dar în același timp, pentru ca toate aceste instituții să acceseze împrumuturi, să atragă investitori, să intre în parteneriate cu alte corporații, ele sunt evaluate de către agenții de evaluare.

[58] *Ibidem*, pp. 77-83.

[59] Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880-1980*, p. 31. În America, universitățile private sunt corporații. Newfield discută pe scurt transformarea universităților în corporații prin hotărârea Curții Supreme din 1819, Trustees of Darmouth College v. Woodward. Conform acestei decizii, universitățile nu sunt corporații publice (adică corporații în care membrii consiliului administrativ pot să fie supuși controlului legislativ), ci sunt coporații private. Rolul guvernului este doar de a acorda dreptul de funcționare și de a menține acest drept; statul nu se poate amesteca în operațiile interne ale unei corporații private și nici nu-i poate trage la răspundere pe membrii consiliului administrativ. Newfield remarcă cum această decizie a avut consecințe imense asupra sistemului educativ american. Situația ar fi fost cu totul diferită azi dacă Curtea Supremă ar fi considerat că educația este un serviciu în care statul își menține un interes continuu, și deci are dreptul să se se amestece în activitatea internă a universităților. Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880-1980*, pp. 21-23.

Fiindcă în evaluarea universităților se folosesc în general aceleași criterii ca pentru evaluarea corporațiilor care trebuie să facă profit, până la urmă, din cauza acestor evaluări, universitățile sunt forțate să se comporte ca orice corporație, să crească economic, să fie profitabile, chiar dacă profitul este după aceea reinvestit în construirea de săli sau în atragerea unor profesori celebri, adică, până la urmă, în alte aspecte care vor crește prestigiul universității.[60] Un al doilea motiv pentru care cineva ar putea crede că principiile lui Taylor nu se aplică managementului universitar este faptul că munca profesorilor este de o natură diferită față de cea a muncitorilor. Pe de o parte, cineva ar putea crede că profesorii nu pot fi exploatați fiindcă ei sunt mult mai conștienți de natura situației lor; pe de altă parte, s-ar putea aduce argumentul că munca profesorului nu poate fi împărțită în sarcini, în felul în care poate fi munca în producție. Dar între munca unui profesor și cea a unui muncitor există asemănări importante. În primul rând, și profesorul și muncitorul depind de salariul pe care îl primesc și sunt deci afectați atunci când managementul ia măsuri pentru a le scădea salariile. Această remarcă este și mai adevărată pentru perioada de început de secol 20, când încă nu exista procedura de titularizare pe post (tenure), aceasta fiind introdusă oficial abia după al Doilea Război Mondial.[61] Mai mult, munca profesorului

[60] Cineva ar putea spune că această observație se aplică mai mult situației actuale decât situației de început a universităților. Dar acest lucru nu este tocmai adevărat. Primele agenții de evaluare a creditelor apar în America la începutul secolului 20, iar prima încercare de a face un clasament al celor mai prestigioase universități americane este din 1910. Pentru apariția agențiilor de evaluări, vezi Denise Finney, „A Brief History of Credit Rating Agencies," *Investopedia*, 2016, accesat la 28 iunie, 2006, http://www.investopedia.com/articles/bonds/09/history-credit-rating-agencies.asp. Pentru clasamentul colegiilor vezi „College Rankings - History of Rankings, The Pros and Cons of Rankings", accesat la 28 iunie 2016, http://education.stateuniversity.com/pages/1857/College-Rankings.html.

[61] Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880–1980*, p. 79. Spun oficial, fiindcă titularizarea există neoficial. De exemplu, în raportul „Academic and Industrial Efficiency" se face referire la o înțelegere tacită care există, conform căreia profesorii sunt angajați pe viață. Dar să nu ne amăgim că în condițiile în care există titularizare, administrația nu mai poate exploata cadrele didactice. Este suficient să ne uităm la ce se întamplă la ora actuală în America. Dacă în 1975 numărul profesorilor angajați pe termen scurt, fără titularizare, reprezenta aproximativ 30 % din numărul profesorilor universitari din America, în 2005 numărul acestora a crescut la 48%. Situația acestor profesori angajați pe termen scurt este foarte precară: ei sunt plătiți pe curs, dar chiar și atunci când ajung să predea mai multe cursuri, de obicei la diferite universități, salariile lor rămân sub salariul minim pe economie, iar reangajarea lor depinde de

poate fi împărțită în segmente în același fel cum poate fi și cea a muncitorului. De exemplu, chiar și acum, în unele universități, studenții la doctorat, care sunt angajați ca asistenți la seminarii, sunt plătiți pe număr de ore. La începutul fiecărui curs, aceştia trebuie să semneze fișa de alocare a orelor, în care se stipulează numărul de ore petrecut în seminarii, în întâlniri cu studenții la birou sau discuții cu aceștia pe email, numărul de minute care trebuie alocate corectării unei lucrări etc.[62]

În perioada despre care vorbim, începutul secolului 20, s-a pus problema folosirii principiilor lui Taylor în administraţia universităţii. Newfield menționează cazul președintelui Institutului de Tehnologie din Massachusetts, Henry S. Pritchett, care în 1905 publica un articol intitulat „Shall the University become a Business Corporation?"[63]. La sfârșitul acestui articol, Prichett vede două alternative pentru viitorul administrației universităților: administrația să rămână în mâinile profesorilor și chiar ale studenților (aceștia să aibă puterea de a vota președintele universității și de a lua decizii cu privire la problemele fundamentale ale universității) sau, a doua variantă, administrația trece în mâinile unor specialiști. Pritchett remarcă faptul că prima variantă oferă mai multă libertate și democrație profesorilor (și studenților), dar și pune mai multă presiune asupra acestora.[64] Când vorbește despre presiune, Pritchett se referă probabil la faptul că un astfel de aranjament nu ar lasă prea mult timp liber profesorilor să se ocupe de ce știu ei mai bine, și anume cercetare și predare. În 1909, Pritchett,

---

bunăvoința colegilor și de evaluările studenților. Pentru datele privind numărul de profesori adjuncți, vezi „Who Are the Part-Time Faculty? | AAUP", accessat la 30 iunie, 2016, https://www.aaup.org/article/who-are-part-time-faculty#.V3SXDfkrJD8. Pentru situația profesorilor adjuncți, vezi Laura McKenna, „The College President-to-Adjunct Pay Ratio", în *The Atlantic*, accesat 29 iunie, 2016, http://www.theatlantic.com/education/archive/2015/09/income-inequality-in-higher-education-the-college-president-to-adjunct-pay-ratio/407029/.

[62] Pentru un alt mod în care taylorismul afectează universitățile, vezi „A Very Stalinist Management Model", în *Times Higher Education (THE)*, May 29, 2014, accesat la 17 iunie 2006, https://www.timeshighereducation.com/comment/opinion/a-very-stalinist-management-model/2013616.article. Pentru o discuție nuanțată a taylorismului în sistemul de producție din Uniunea Sovietică, unde a fost introdus în anii '20, vezi Zenovia A. Sochor, „Soviet Taylorism Revisited", în *Soviet Studies* 33, nr. 2, 1981, pp. 246–264.

[63] Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880–1980*, p. 34.

[64]Vezi Henry S. Pritchett, „Shall The University Become a Business Corporation? UT Watch on the Web", accesat la 30 iunie, 2016, http://www.utwatch.org/oldnews/atlmonthly_univascorp_sept1905.html.

devenit acum și președinte al Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching (o fundație nou înființată de omul de afaceri Andrew Carnegie), îi scrie lui Taylor pentru a-l întreba cum trebuie gândit managementul universitar. În 1910, un protejat al lui Taylor publica, la cererea Carnegie Foundation, un raport intitulat „Academic and Industrial Efficiency". Într-unul din capitolele acestui raport, intitulat foarte sugestiv, „The College Teacher as a Producer", se sugerează diferite metode de a crește eficiența profesorului. De exemplu, cu privire la avantajele și dezavantajele titularizării, autorul raportului remarcă precaut faptul că ar trebui să se renunțe la titularizare doar dacă se vrea aplicarea în educație a unor standarde similare cu cele care se aplică în industrie. O altă problemă discutată este volumul de muncă al profesorului. Raportul asumă că partea cea mai importantă din activitatea unui profesor este cercetarea. În aceste condiții, timpul de lucru al profesorului nu trebuie pierdut cu predarea cursurilor introductive. Raportul sugerează că reducerea muncii profesorului se poate face prin standardizarea predării și prin scurtarea timpului petrecut în întâlniri administrative. Standardizarea predării începe prin angajarea de cadre didactice a căror scop principal este predarea – aici înțelegând că această măsură creează un sistem discriminatoriu, care până la urmă afectează studentul, autorul este din nou precaut, fiindcă el atrage atenția asupra faptului că dacă universitatea va proceda în acest fel, ea trebuie să facă cunoscută foarte clar această strategie. O altă modalitate de standardizare a predării este organizarea unui catalog care să conțină programele și notele de curs ale profesorilor, și care să fie folosit apoi ca ajutor pentru cei care în viitor vor preda aceste cursuri.[65] Este foarte interesantă modalitatea în care raportul legitimează această practică: așa cum muncitorul nu poate pretinde că utilajele folosite sunt proprietatea sa, nici profesorul nu poate să creadă că notele sale de curs, programele etc. sunt proprietatea sa. În ultimele decenii, odată cu apariția internetului și dezvoltarea tehnologiei, această problemă – cine are dreptul de proprietate asupra programelor și notelor de curs – revine în contextul discuțiilor privind cursurile on-line.[66]

[65] Vezi Morris Llewellyn Cooke, *Academic and Industrial Efficiency. A Report to the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching*, New York, 1910, pp. 20-29. On-line la https://archive.org/details/academicindustri05cookuof.

[66] Vezi David F. Noble, „Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education", în *First Monday* 3, nr. 1, January 5, 1998, accesat la 29 iunie, 2016, http://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/569.

Forma însă pe care managementul o ia în universitățile americane de la începutul secolului 20 nu este în principal cea a managementului promovat de Taylor, ci a unui sistem dual, de guvernare comună.[67] În acest sistem, profesorii își păstrează autonomia în ceea ce privește planul de învățământ, ariile de cercetare și, în general, în problemele academice, însa în ceea ce privește problemele de politică internă a instituției, ei nu sunt decât consultați, fiindcă managementul are aici putere de decizie. Este ironic că acest sistem dual care a apărut în contextul luptei pentru păstrarea autonomiei profesorilor, a condus la crearea unei „aristocrații a muncii," adică a unui sistem în care profesorii dețin controlul asupra creațiilor lor și asupra departamentelor, dar facultatea ca sumă a acestor profesori rămâne lipsită de putere.[68] Tot ironic este faptul că acest sistem dual a condus, în aprecierea lui Christopher Newfield, la trei mari probleme, și anume la (1) o „preferință pentru birocrație în loc de democrație", fiindcă cu cât se înmulțeau nivelele ierarhice în administrație, cu atât profesorul reușea să se ascundă și mai bine de ochiul administratorului[69]; (2) „o permanentă vulnerabilitate la influențele mediului de afaceri", fiindcă profesorii au permis prezența în universitate a unei clase care aborda orice problemă de educație în același fel în care aborda o problemă de afaceri; (3) „o deteriorare a capacității de a acționa a profesorilor", fiindcă chiar dacă birocrația reușea să îndepărteze administrația de profesor, în același timp îl îndepărta și pe profesor de locul de unde se putea începe o schimbare.[70]

Care este efectul existenței managementului asupra relației dintre profesori și studenți în universitatea americană de cercetare? La prima vedere, efectele par să fie benefice. Să nu ne amăgim: relația studenților cu profesorii era deja pusă la încercare în sistemul paternalist de disciplinare a minții, care era promovat în colegiului liberal. Istoricii recunosc că situația s-a îmbunătățit într-o oarecare măsură odată cu introducerea posibilității de alegere a cursurilor.[71] Dar două aspecte ale noii universități de cercetare înrăutățesc din nou această relație. Pe de o parte, așa cum am spus mai devreme, pregătirea studenților slabi (și mulți) era percepută ca o irosire a

[67] Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880-1980*, pp. 80-81.
[68] *Ibidem*, p. 80.
[69] Pentru aceasta concluzie, vezi și Laurence Veysey, *The Emergence of the American University*, p. 317.
[70] Vezi Christopher Newfield, *Ivy and Industry: Business and the Making of the American University, 1880-1980*, pp. 82-89.
[71] Vezi Laurence Veysey, *The Emergence of the American University*, pp. 295-296.

unui timp ce putea fi dedicat cercetării. Pe de altă parte, mărimea universităților are ca efect îndepărtarea profesorilor de studenți. În aceste condiții, managementul pare să fie „biciul" de care profesorii au nevoie pentru a-și lua în serios obligația de a preda. Într-adevăr, raportul „Academic and Industrial Efficiency" încurajează profesorii să folosească studenții la doctorat pentru a crește eficiența cercetării și a le oferi acestora experiență în cercetare.[72] De asemenea, managementul ia măsuri care par să fie în favoarea studenților ce se simt neglijați de către profesori: introduce necesitatea de consiliere înainte de a participa la cursuri sau încearcă să îi implice pe profesori în activități de mentorat etc.[73] Dar aceste măsuri maschează de fapt o altă realitate. Pentru management, cuvintele de ordine sunt eficiența și profitul, de aceea măsurile administrative nu urmăresc decât să rezolve situațiile care conduc la lipsa de eficiență și pierderi financiare. În acest sens poate fi menționată o anecdotă pe care Veysey o amintește în lucrarea sa *The Emergence of the American University* despre standardizarea programului doctoral al Universității John Hopkins. La această universitate, studenții aveau dreptul să se înscrie la cursuri, dar nu aveau obligația să le continue dacă erau nemulţumiţi de cum predă profesorul sau ce predă. În opinia administrației, studenții întârziau nepermis de mult în luarea unei decizii cu privire la continuarea cursurilor. Ca să rezolve această problemă, pe care managementul o percepea ca fiind cauzată doar de lenevie, se propune introducerea unui program standard pentru studenții la doctorat. Veysey recunoaște că în acest caz, ca și în multe altele asemănătoare, libertatea studenților nu este afectată doar de gândirea centrată pe eficiența managementului, ci și de tendințele paternaliste ale profesorilor, tendințe pe care universitățile le moștenesc de la colegiul liberal. Într-adevăr, hotărârea de a introduce un curs standard pentru studenții la doctorat ar fi putut fi contestată de către profesori, dar nici aceștia nu credeau că studenții ar fi suficient de maturi pentru a-și alege singuri cursurile.[74] Mai mult, managementul nu era, nu este și nu poate fi soluția pentru problema relației dintre profesori și studenți, fiindcă de fapt ei sunt parte din problemă. În universitatea centrată pe cercetare, predarea nu ar fi devenit o corvoadă dacă cercetarea nu ar fi devenit principalul criteriu de evaluare al activității profesorului. Sloganul „*Publish or perish*" nu este invenția ultimelor decenii

[72] Vezi Morris Llewellyn Cooke, „Academic and Industrial Efficiency. A Report to the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching", p. 26.
[73] Vezi Laurence Veysey, *The Emergence of the American University*, pp. 297-298.
[74] *Ibidem*, pp. 313-314.

din secolul al 20-lea, ci a ultimelor decenii din secolul al 19-lea.[75] Împinși de management să se ocupe în principal cu cercetarea, profesorii alegeau să neglijeze predarea. Chiar dacă universitatea de cercetare trebuia să fie centrată pe cercetare, faptul că în ea cercetarea a devenit scopul exclusiv, este și din cauză că, spre deosebire de predare, cercetarea putea să fie ușor măsurată și evaluată.

Aici este momentul potrivit să ne întoarcem la legătură dintre modelul german şi universitatea de cercetare contemporană. Dacă înțelegem prin modelul german, modelul de universitate propus de filosofi (de Kant, Schelling sau Humboldt), atunci trebuie să recunoaştem că există importante deosebiri între cele două modele. Poate cea mai importantă deosebire este faptul că în modelul de universitate al filosofilor germani nu există nici o preocupare pentru eficienţă, profit sau productivitate. Filosofii germani sunt preocupaţi de formarea oamenilor, de adevăr, de idealuri ştiinţifice. În universitatea contemporană, profesorul se poate preocupa de aceleaşi valori ca filosofii germani, dar până la urmă cel care conduce universitatea este managerul, iar valorile lui sunt foarte diferite. În al doilea rând, şi probabil o consecinţă a primei deosebiri, universitatea contemporană preia de la modelul propus de Schelling şi Humboldt doar accentul pus pe cercetare, fără să păstreze în mod serios relevanţa ei pentru formarea studentului. În modelul ideal de universitate propus de Schelling şi Humboldt, cercetarea şi ştiinţa au un potenţial formator: prin ele, tinerii studenţi sunt educaţi şi formaţi. În noua universitate de cercetare, se vorbeşte tot mai puţin despre formarea de caractere, iar atunci când acest scop este asumat ca parte din misiunea universităţii, se presupune că formarea se face în predare, nu în cercetare.

În loc de concluzii

Cine citește rândurile de mai sus nu poate să nu aibă o senzație de *déjà-vu*. Problemele cu care se confruntă azi universitatea par să fie aceleași cu care se confrunta universitatea din America de la începutul secolului al 20-lea. Ce este de făcut? Pe de o parte, faptul că, după un secol, universitatea de cercetare se confruntă cu aceleași probleme cu care se confrunta la apariția ei, chiar dacă s-au încercat tot felul de măsuri de remediere a situației, este un semn că mai degrabă ar trebui să fim sceptici cu privire la rezolvarea acestor probleme. Pe de altă parte, nu putem să nu remarcăm

[75] Vezi Frederick Rudolph, *The American College and University: A History*, p. 404.

faptul că universitatea de cercetare americană, chiar dacă s-a confruntat cu o situație nefavorabilă la începutul secolului 20, a trecut și printr-o perioadă de aur după al Doilea Război mondial până în anii '70, o perioadă în care statul american a luat mai în serios ideea că educația este un bun public și a investit mai mult în aceasta, apărând-o într-o anumită măsura de vicisitudinile pieței. Dar până la urmă, să nu uităm că descrierea lui Clark Kerr a universităţii, descriere pe care am menţionat-o la începutul acestei lucrări, a fost făcută tocmai în această perioadă de aur a universităţii.[76]

Sper că scurta prezentare a apariţiei universităţii manageriale de cercetare pe care am făcut-o aici va stârni în cititor o serie de întrebări despre soarta instituțiilor de învățământ superior: Mai poate universitatea de cercetare să ofere o educație care să formeze caractere și cultură generală? Ce rol are administraţia universităţii în opoziţia care există între cercetare şi predare în universitatea contemporană? În sistemul capitalist, poate universitatea să se comporte ca altceva decât o corporație cu propriile sale interese economice? Dacă universitatea este obligată să joace după regulile pieței, este rațional să așteptăm ca ea să ofere o educație cu un conținut progresist?

[76] De fapt, Clark Kerr are un întreg capitol în cartea sa dedicat influenţei faste şi nefaste a statului asupra educaţiei în America. De exemplu, el vorbeşte despre faptul că prin granturi statul reuseşte să influenţeze misiunea de cercetare a universităţii, că dinamitează ierarhia din universitate, că a condus la o diviziune între discipline (ştiinţele devenind tot mai puternice, iar disciplinele umaniste tot mai slabe) şi la o concentrare a cercetării în doar câteva universităţi, că a cauzat o şi mai mare creştere a administraţiei. Şi, nu în ultimul rând, Clark Kerr se referă la faptul că accentul pus pe cercetare a dus la neglijarea predării (există şi exceptii: predarea pentru studenţii de la masterat şi doctorat se îmbunătăţeşte). Pentru mai multe detalii vezi Clark Kerr, *The Uses of the University*, pp. 46-84.

Mihaela Gligor

PROVOCAREA MIRCEA ELIADE. IEȘIREA DIN MIT

Cunoscut şi apreciat pe toate meridianele, Mircea Eliade – savantul şi scriitorul – a creat o operă de un profund umanism. Personalitate enciclopedică de tip renascentist, el face parte din familia spirituală a lui Dimitrie Cantemir, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Nicolae Iorga, autori pe care, de altfel, i-a admirat. Istoric al religiilor, orientalist, etnolog, sociolog, folclorist, eseist, nuvelist, romancier, dramaturg, memorialist – iată doar câteva din multiplele laturi ale activității sale.

În cei zece ani care au trecut de la susținerea tezei de doctorat cu titlul *Mircea Eliade și extrema dreaptă românească* (2006), am încercat să mă ocup de cât mai multe aspecte ale personalității lui Mircea Eliade și să aduc la lumină documente (scrisori, manuscrise, mărturii) și detalii inedite despre viața și opera acestui mare creator.

Datorită mai multor proiecte de cercetare, independente unul de celălalt, am reușit să contribui substanțial la recuperarea și valorificarea corespondenței lui Mircea Eliade și la conturarea imaginii lui, în special la nivel personal. M-a interesat, de asemenea, relația cu totul specială pe care Eliade a avut-o cu Clujul, în special prietenia cu poetul și filosoful Lucian Blaga sau cu alți oameni de cultură sau de știință clujeni. Aceste întâlniri esențiale, cum el însuși le numea, aveau să îi marcheze traiectoria intelectuală.

Într-un articol publicat în 31 octombrie 1928[1], Mircea Eliade saluta și aplauda munca depusă de profesorul Valeriu Bologa de la Institutul de Istoria Medicinei de la Cluj. În 1936 a revenit asupra realizărilor extraordinare ale Institutului clujean, exprimându-și convingerea că „istoria

[1] Mircea Eliade, „Institutul de Istoria Medicinei", în *Cuvântul*, anul IV, nr. 1267, pp. 1-2.

medicinei [...] poate aduce reale servicii noului umanism al veacului nostru”[2].

Pornind de la schimbul epistolar dintre Mircea Eliade și Valeriu Bologa, care face trimiteri la importante evenimente ce au avut loc în viețile celor doi și la activitatea lor științifică, volumul *Între filosofie și medicină. Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade şi Valeriu Bologa*[3] a analizat, în primul rând, influențele folclorice în opera științifică a lui Eliade și munca de pionierat depusă de profesorul Valeriu Bologa la Cluj, în încercarea de a relansa dezbateri în jurul celor două mari personalităţi și asupra folclorului ca instrument de cunoaștere și sursă de inspirație pentru alte discipline umaniste. De asemenea, volumul a surprins modul în care a evoluat gândirea științifică a lui Mircea Eliade și, în cadrul acesteia, rolul jucat de periplul său indian și, mai ales, de întâlnirea, acolo, în India, cu prezența fantastică și fascinația misterelor, elemente care l-au urmărit o viață întreagă și pe baza cărora și-a construit mare parte din opera savantă. Elementele științifice și cele culturale se împletesc, precum au făcut-o și în articolele, studiile sau cărțile lui Eliade analizate în prezentul volum, iar rezultatul scontat este situarea folclorului medical printre influențele principale ale scrierilor filosofice ale lui Eliade și, într-un fel, re-descoperirea lui ca instrument de cunoaștere.

Volumul acesta a fost primul în care s-a abordat relația dintre Eliade și Bologa, de unde și importanța lui. Cercetarea mea a beneficiat de cronici excelente, remarcându-se „prin documentarea bogată și originală, precum și prin acuitatea și siguranța argumentării”[4].

În cazul unor personalități complexe precum Mircea Eliade, corespondența are un rol deosebit de important în urmărirea și recunoașterea

---

[2] Mircea Eliade, „Istoria medicinei în România”, în *Revista Fundațiilor Regale*, an III, nr. 6, iunie 1936, pp. 664-669, retipărit în *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 152-155.

[3] Volum elaborat în cadrul proiectului „Între filosofie și medicină. Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade și Valeriu Bologa”, 2012, derulat prin Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca (Departamentul de Cercetări Socio-Umane), www.history-cluj.ro. Vezi Mihaela Gligor, *Între filosofie și medicină. Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade și Valeriu Bologa*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2012. [E-book, 2014, ISBN: 978-973-595-677-6]. http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/1224.pdf.

[4] *Cf.* recenzia semnată de Giovanni Casadio, profesor de Istoria religiilor, Università degli Studi di Salerno, în revista *Orizonturi culturale italo-române*, anul III, nr. 4, aprilie 2013,
http://www.orizonturiculturale.ro/ro_recenzii_Giovanni-Casadio.html.

detaliilor personale ale vieții, dar și în dezvoltarea intelectuală. O astfel de cercetare este absolut indispensabilă pentru înțelegerea vieții și deciziilor care i-au marcat parcursul uman și livresc. Însă, în cazul lui Eliade, datorită faptului că foarte multe scrisori sunt încă necunoscute publicului larg, nu ne putem pronunța cu fermitate și nu putem trage o concluzie definitivă.

Cu toate acestea, prin volumele de corespondență (inedită, până la acel moment) recent publicate la Cluj[5], în urma unui proiect de cercetare derulat prin Academia Română [6] și a altor proiecte de cercetare, independente[7], imaginea lui Mircea Eliade a fost reîntregită și reinterpretată. Dincolo de importanța lor științifică și documentară pentru recuperarea lui Eliade în calitate de creator, toate aceste volume ne arată un om cald și

[5] *Postlegomena la Felix Culpa*. *Mircea Eliade, evreii și antisemitismul*, 2 volume, ediție îngrijită de Mihaela Gligor și Liviu Bordaș, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012 (vol. 1), 2013 (vol. 2). Cele două volume conțin, în special, materiale din fondul *Mircea Eliade Papers*, Special Collections Research Center, University of Chicago Library.
În completare, a se vedea și volumul *Theodor Lavi în corespondență*, Mihaela Gligor, Miriam Caloianu (ed.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012. (E-book, 2014, http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/1673.pdf.) Conține materiale din arhiva aflată în custodia Hebrew University of Jerusalem, Centre for Research on Romanian Jewry.

[6] Proiectul „The Intellectual Origins of anti-Semitism. Cultural Elements and Symbolic Representations in Interwar Romania" / „Originile intelectuale ale antisemitismului. Elemente culturale și reprezentări simbolice în România interbelică"; PN-II-RU-PD-2011-3-0014 (număr de contract: 76/05.10.2011), derulat prin Academia Română, Filiala Cluj-Napoca, director dr. Mihaela Gligor), http://gligor.humanistica.ro/pagina_proiect.htm.

[7] Vezi volumul *Intelectuali evrei şi presa exilului românesc*, Mihaela Gligor, Miriam Caloianu (ed.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013 (E-book, 2014), http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/1672.pdf. Conține materiale din arhiva aflată în custodia Hebrew University of Jerusalem, Centre for Research on Romanian Jewry.
A se vedea și volumul Mircea Eliade – Henry Pernet, *Corespondenţă. 1961-1986. Dragul meu prieten*, prefaţă de Mac Linscott Ricketts, introducere de Henry Pernet, traducere de Mihaela Gligor şi Călin Cristian Pop, ediţie îngrijită, indice şi postfaţă de Mihaela Gligor, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011. Conține materiale din arhiva lui Henry Pernet. Ca urmare a donației făcute de Henry Pernet, o copie a scrisorilor se găsește la Biblioteca Academiei Române București.
De asemenea, a se vedea volumul Mac Linscott Ricketts – Maitreyi Devi, *Corespondenţă. 1976-1988*, prefață de Mihaela Gligor, introducere de Mac Linscott Ricketts, traducere de Mihaela Gligor și Maria-Daniela Pomohaci. Ediție îngrijită de Mihaela Gligor, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2012. Volumul conține materiale din arhiva lui Mac Linscott Ricketts.

prietenos, dornic să ajute şi să îndrume, deschis la critică, recunoscător pentru ajutorul oferit. În acelaşi timp, din această corespondență am aflat importante detalii despre lucrările scrise şi activităţile academice ale lui Eliade din acei ani și, de asemenea, despre o bună parte a corespondenților săi, majoritatea personalități marcante ale culturii românești sau universale. Mai mult, au fost elucidate, în parte măcar, multe din întrebările referitoare la relațiile dintre Mircea Eliade și evreii din – sau originari din – România.

Corespondența lui Eliade ne arată că el știa să accepte criticismul și sugestiile acelora alături de care lucra, dar și că nu obișnuia să ia părerile colegilor sau ale studenților săi la modul personal. Pe de altă parte, impresionanta listă a corespondenților ne arată interese diferite și cunoștințe ce transcend disciplina istoriei religiilor.

Apariția acestor volume a declanșat o serie de discuții și dezbateri în mediul academic, în special din partea acelora care se ocupă de studiul vieții și operei lui Eliade. Au fost atent analizate, recenzate și citate în articole, volume, studii, apărute în țară și, mai ales, în străinătate. Toate aceste volume contribuie substanțial la recuperarea imaginii lui Mircea Eliade și sunt de un real interes pentru cei interesați de acest subiect.

Lucrând asupra subiectului Mircea Eliade, era firesc să mă preocupe și contribuția sa la conturarea și dezvoltarea disciplinei istoria religiilor. Ca atare, în decursul fiecărei vizite în India am consultat noutățile apărute în domeniu și mi-am publicat rezultatele cercetărilor, în articole și studii[8] apărute, de regulă, în limba engleză, în volume colective, în țară sau străinătate[9]. De fiecare dată am urmărit – istoric – apariția și dezvoltarea

[8] A se vedea Mihaela Gligor, „Searching for *Homo Religiosus* with Mircea Eliade in India", în Elisabetta Marino, Tanfer Emin Tunc (ed.), *The West and Asia/Asia and the West: Essays on Transnational Interactions*, McFarland Publishers, 2015, pp. 235-243, și, de asemenea, Mihaela Gligor, „The Peaceful Religious (In)Tolerance. A personal Approach", în Piyali Palit, Asoke Bhattacharya (ed.), *Religious Co-Existence and Tolerance: Challenging Borders in a Global Context*, Lokenath Printers, Calcutta, 2013, pp. 65-73.

[9] Cel mai recent volum editat pe această temă este *From Influence and Confluence to Difference and Indifference. Studies on History of Religions*, volum editat de Mihaela Gligor, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2015. [E-book, 2015], http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/1850.pdf.
Vezi și Mihaela Gligor și Sherry Sabbarwal (ed.), *Patterns in Philosophy and Sociology of Religions*, apărut la Rawat Publications, Jaipur. Eseurile reunite în acest volum insistă asupra multiplelor fațete ale religiozității în contextul contemporan global, urmând o perspectivă istorică. Ele explorează numeroasele procese socio-culturale, politice, economice, așa cum sunt ele astăzi sau cum erau în Antichitate,

celor mai importante simboluri întâlnite în lucrările sale de istorie și filosofie a religiilor – de la *homo religiosus* (sau *homo symbolicus*) și *axis mundi*, la hierofanie sau ce înseamnă *Yoga* în viziunea lui – punând accent mai ales pe cercetările sale indiene și pe receptarea sa în diferite părți ale lumii, surprinzând, astfel, importanța sa pentru domeniul avut în vedere.

De asemenea, am analizat, paralel, diferitele tradiții religioase în dorința de a surprinde simbolurile religioase cross-culturale și a izola acele puncte comune. Ca istoric al religiilor, Mircea Eliade a studiat mitul, fenomenul religios, modul în care religiozitatea se manifestă în viața de zi cu zi şi a pus accentul asupra conceptului de *sacru*. Religia a fost dintotdeauna o componentă de bază a societății şi rămâne şi astăzi o instituție cu implicații vitale pentru toate aspectele existenței umane. Orice studiu asupra religiei trebuie să ofere o înțelegere a elementelor sale constitutive, precum miturile fondatoare şi ritualurile care dau individualitate respectivei înțelegeri a manifestării divinului.

Încă de la începuturi, oamenii au încercat să înțeleagă şi să desluşească misterul existenței. În căutarea sensului vieții, ei au apelat la reprezentări filosofice sau artistice şi, într-un fel sau altul, religia a jucat un rol important. În lumea de azi, religia poate fi găsită în locuri neaşteptate şi devine necesar să înțelegem cum funcționează ea în contextul modernității. Distingem între religii vestice şi religii estice; antice, moderne, monoteiste, politeiste; prea multe pentru a le număra şi înțelege cu adevărat, în mult prea multe şi diferite limbi, şi, totuşi, cu un sâmbure comun. Mircea Eliade a oferit o primă încercare de inventariere a lor. Religia, cu cele trei aspecte fundamentale ale sale – filosofia, mitologia şi ritualul –, şi faptul că are de-a face cu existența unei divinități supreme, a constituit elementul asupra căruia Mircea Eliade şi-a concentrat cercetările.

În 1961, pentru primul număr al *History of Religions*[10], noua revistă de studii religioase publicată de Chicago University Press, Mircea Eliade a

---

sau cum au fost ele teoretizate de importanți istorici și sociologi ai religiei. O mulțime de probleme importante sunt supuse discuției prin acest volum, începând cu problema (gravă) a religiei și violenței în lumea contemporană, pacea fiind văzută ca soluție ultimă și agreeată de toate religiile; interpretări ale secularismului; analiza identității religioase în India de azi; un excurs interesant în miturile și ritualurile Greciei antice; înțelegerea rolului corpului uman în credințele religioase și, mai ales, în ritualurile care le individualizează.

[10] Vezi *History of Religions, An International Journal for Comparative Historical Studies*, Volume 1, Number 1, Summer 1961, The University of Chicago Press.

scris un articol intitulat „History of Religions and a New Humanism", în care îşi exprima simpatia pentru tinerii ce aspirau să devină istorici ai religiilor. Însă, în viziunea lui, pentru a deveni specialişti într-o religie sau alta, ei trebuiau, mai întâi, să aibă o imagine de ansamblu asupra tuturor religiilor. Pentru Eliade, istoria religiilor urma să aibă o importanță deosebită în viața culturală; să ofere baza pentru un nou umanism.

În acest sens, volumul *Orient și Occident*. *Topografii ale simbolului la Mircea Eliade*[11] redă, cronologic, transformarea lui Mircea Eliade, de la tânărul miop, fascinat de cultura, filosofia și întreaga lume plină de sens, culoare și mistere a Indiei și a Orientului, în general, până la savantul stimat, recunoscut la nivel mondial, creator de școală și deschizător de drumuri în domeniul filosofiei, istoriei și fenomenologiei religiilor, în Occident.

Prin tot ce am realizat, am încercat să îl scot pe Mircea Eliade din mitul în care era închis și să surprind partea lui umană, în dorința de a schița portretul complet al celui care a schimbat definitiv mai multe domenii importante ale cercetării umaniste.

[11] Mihaela Gligor, *Orient şi Occident. Topografii ale simbolului la Mircea Eliade*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.

Mihai Maci

FILOSOFIA ŞI ŞTIINŢELE SOCIALE

Amintirii Doamnei Gabriela Colţescu

Le présent texte se veut un rappel de questions qui se posent aujourd'hui vis-à-vis de la philosophie et de son avenir (ou de sa fin). Nous avons présenté successivement la perspective de la politique, celle de la religion et celle de science qui définissent – depuis toujours – l'espace dans lequel se meuve la philosophie. A partir de cette présentation, nous avons posé les principaux questions auxquelles la philosophie doit se confronter dans la contemporanéité.

Pentru noi, cei ce ne ocupăm cu filosofia, aceasta e o experienţă comună: dificultatea de a numi domeniul în care se împlineşte chemarea noastră. Putem spune – dacă vrem să ne facem inteligibili unor oameni obişnuiţi – că suntem profesori. Ori – dacă ne adresăm unor colegi ai noştri – putem spune că suntem „specialişti" în cutare filosof sau cutare problemă tratată de un anumit filosof. Indiferent dacă le vom apărea celorlalţi modeşti sau orgolioşi, un lucru rămâne cert: nu putem face inteligibil printr-o numire simplă domeniul preocupărilor noastre. Chimistul sau botanistul sau, de ce nu?, logicianul nu au asemenea probleme atunci când trebuie să răspundă la întrebarea „ce eşti dumneata?". În spatele lor există nişte ştiinţe – care se numesc chimie, botanică sau logică – care au, fiecare, un obiect determinat a cărui enunţare şi detaliere răspunde întrebării comune „cu ce te ocupi dumneata"? Noi ce putem spune? Cunoaşteţi povestea: Pitagora ar fi spus că *doar Zeul e înţelept*, păstrând pentru sine – și pentru cei ce-l urmau – apelativul de filosof. Modestia lui a făcut valuri în posteritate: astăzi a ajuns deplasat să te prezinţi chiar ca filosof (deoarece acest termen poate însemna, după caz, prea mult, prea puţin sau nimic). Iar atunci când cuvântul „filosof"

mai e folosit ar merita să medităm şi la ce s-a petrecut cu înţelepciunea după ce Zeul pitagoreic s-a năruit sub asaltul modernităţii. Ce suntem noi de fapt? O bună modalitate de a **nu** răspunde acestei întrebări este aceea de a o cataloga neutru ca fiind o întrebare filosofică. Ar fi, poate, preferabil să pornim mai curând de la situaţii curente decât de la acribe (şi partizane) dispute terminologice. Aşadar, eu unul încep cu o banală constatare: filosofia e o disciplină universitară la fel ca şi altele şi, împreună cu altele, e grupată în categoria disciplinelor socio-umane. De vreme ce filosofia este primită în Universitate şi se bucură de aceleaşi drepturi ca şi celelalte discipline, e de presupus că împărtăşeşte şi exigenţele cărora acestea li se supun. Constantin Noica remarca undeva, maliţios, că cele două mari şcoli filosofice ale Antichităţii se prelungesc (şi nu doar ca nume) în două instituţii ale modernităţii: Liceul şi Academia. Sugestia gânditorului era aceea că liceul rămâne tributar ştiinţelor (ce se trag din ştiinţa aristotelică), în vreme ce academia e o Castalie a celor care – încă în viaţă fiind – au păşit în lumea ideilor platonice. Brutal spus (şi, astfel, depăşind întrucâtva intenţia lui Noica): ştiinţele – cele care îţi dau o cunoaştere exactă şi o meserie – cad în seama liceului („vocaţional" – cum se spune acum); iar filosofia – singura care-ţi dă o cunoaştere adevărată şi libertatea planării în universal – ar fi apanajul academiei. Numai că lucrurile nu stau aşa: în Universitate avem şi ştiinţele şi filosofia. Şi, tuturor, Universitatea le cere acelaşi lucru: să le ofere tinerilor o cunoaştere completă şi riguroasă a ceva determinat de aşa manieră încât aceştia, lăsând studiile în urmă, să poată practica cu folos lucrurile deprinse în facultăţi. Chimia, botanica, ba chiar şi logica fac acest lucru cu onestitate. Dar noi, cei care predăm filosofia, îl facem? Trebuie să fim oneşti şi să recunoaştem cu sinceritate că, cel mai adesea, nu răspundem acestui criteriu. Cunoaşterea pe care o dispensăm noi nu poate fi completă (chiar dacă se străduieşte să fie riguroasă) deoarece nu vizează nimic determinat. În acest context, e limpede că şi folosul ei e îndoielnic. Celelalte discipline te învaţă fiecare ceva; filosofia ce învaţă? Într-o lume în care tot ceea ce se oferă cunoaşterii e parcelat, filosofiei nu-i mai rămâne nimic. Filosoful e – astfel – un profesionist al nimicului. Vă amintiţi, desigur, că aceasta e tema celebrei alocuțiuni rectorale a lui Heidegger rostită în faţa reprezentanţilor tuturor facultăţilor universităţii Albrecht Ludwig din Freiburg. Câteva luni mai târziu acelaşi Heidegger îşi motiva decizia de a nu părăsi Freiburgul prin bogăţia de semnificaţii cu care-l încărca de fiecare dată contactul tăcut cu oamenii şi locurile Pădurii Negre. Numai că, asta e opinia mea, cred că i-ar fi fost peste putinţă să-i explice bătrânei ţărănci pe care-o evoca în articolul sau

justificativ faptul că specialitatea lui este nimicul. Asta deoarece, aşa cum ştie toată lumea, *bauer*-ii badezi nu sunt nişte primitivi tulburaţi de angoase cioraniene, ci nişte oameni la locul lor care se pricep de minune să facă bine diverse lucruri. Depăşind deci acest orgoliu abisal al unei profesii ce-şi ia ca *telos* nimicul, ce ne rămâne? Să invocăm pentru filosofie un soi de statut de excepţie; o condiţie unică care-o desparte principial de celelalte discipline ale Universităţii. Ar însemna să ignorăm reacţia – neîndoielnic justificată – a acestor discipline faţă de filosofie. Şi, mai mult decât acest prea omenesc orgoliu, ar însemna să ignorăm o problemă care din timpuri imemoriale pulsează în centrul a ceea constituie orizontul preocupărilor noastre.

S-ar putea ca ocolul să fie cam lung, însă – dacă ne mai considerăm filosofi – el e destinul nostru, şi apoi se cuvine să ne aducem obolul înaintaşilor. Cum totul în istoria filosofiei începe cu Platon, de la el vom porni şi noi. „Sunt încântat să văd că filosofează un băiat tânăr, îi şade bine şi consider că acesta este un om liber, iar cel ce nu se preocupă de filosofie, un om aservit, care niciodată nu se va face vrednic de o faptă frumoasă şi nobilă. Când văd însă un om matur filosofând încă, fără să se poată dezbăra de acest obicei, atunci cred, (...), că acest bărbat merită neapărat bătut. Cum spuneam adineauri, omul acesta, cu toată buna înzestrare a firii lui, ajunge neom, fugind de inima cetăţii şi «de agora ei», în care, cum spune poetul, «bărbaţii ajung iluştri», înfundându-se tot restul vieţii în unghere, ca să pălăvrăgească în compania a trei-patru tinerei, fără să exprime nicicând o opinie importantă şi serioasă, de om liber.”[1] Să luăm aceste vorbe ca ceea ce sunt şi ca ceea ce spun ele, ca pe un fragment de text, dar şi ca pe un gând întreg, fără a le dizolva în ansamblul dialogului. Ce spun ele? În chip manifest faptul că filosofia e legată – în raportarea ei la individ (şi, în acelaşi timp, prin nedeterminarea individului, la social) de o logică stadială. Dacă mi-aş putea îngădui să parafrazez cuvintele Eccleziastului, atunci gândul lui Platon ar putea fi rezumat astfel: „vreme este pentru filosofie şi vreme este pentru acţiune”. Filosofia apare, aici, ca un prealabil – fără a se lămuri dacă (şi în ce condiţii) acest prealabil este necesar. Însă dacă-i dăm credit lui Platon, sensul vieţii – iertată-mi fie vorba mare – e acela al deciziei ce se exprimă în spaţiul public. Ca atare, filosofia ni se-nfăţişează ca un prealabil al deciziei – ca o punere în lumină (pe baza unei deliberări) a temeiului acesteia. Probabil – prietenii noştri clasicişti ne pot lămuri – de aceea Aristotel începe sistematica gândirii cu categoriile (termen care, se ştie, până

[1] Platon, „Gorgias”, 485 c–d, în Platon, *Opere*, vol I, trad. de Alexandru Cizek, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

la el aparţinea vocabularului juridic). Şi probabil tot de aceea „Categoriile" sunt o carte pe cât de densă, pe atât de scurtă. Căci, dacă decizia e cea care contează cu adevărat (decizia şi fapta care decurge din ea), atunci deliberarea ce-o precede trebuie să fie finită în timp şi clară în expresie. Mai aproape de noi, meditând asupra raporturilor dintre filosofie şi justiţie, Paul Ricoeur ne amintea un lucru pe care noi şi mulţi alţii îl uităm în deplină inocenţă: „(…) într-un tribunal, nimeni nu e-n situaţia unei discuţii infinite şi deschise (...) decizia se ia într-un timp limitat şi judecătorii au obligaţia de a încheia procesul."[2] Fără a ne avânta în detaliile conexiunilor dintre viaţa publică, mecanismul judiciar şi filosofie în lumea greacă, merită să reţinem un lucru: faptul că deliberarea nu e un scop în sine şi că prealabilul e un termen relativ – e întotdeauna prealabil (l)a ceva. Acesta mi se pare a fi sensul cuvintelor mai sus citate din dialogul platonician. Dacă vă amintiţi, după ce-i prezice lui Socrate incapacitatea de-a se apăra eficient în faţa unui tribunal, Callicles adaugă: „Ascultă-mă prietene, «încetează cu subtilităţile, ocupă-te cu lucrurile nobile, cu ceea ce-ţi face reputaţia de înţelept, lăsând pe seama altora preţiozităţile acestea», care ar trebui numite fie sminteli, fie gogomănii, «din care te alegi cu casa goală»"[3]. Nu ştiu alţii cum gândesc, dar eu unul cred că acestea sunt mai mult decât vorbele unui sofist.

Cel de-al doilea moment asupra căruia aş dori să mă opresc e acela al formulei lui Petrus Damianus, la articulaţia altor milenii: „*philosophia ancilla theologiae*". Această condiţie ancilară a primit – în linii mari – două interpretări: aceea a tradiţiei iluministe (popularizată de marxism şi de „ateismul ştiinţific" născut din el) potrivit căreia filosofia a fost, în lungul ev întunecat al Bisericii, o slujnică în casa dogmei, ţinută în ignoranţă şi împiedicată să se dezvolte. În acest caz se-nsoţeşte cu o vorbă la fel de celebră: „crede şi nu cerceta". Cealaltă lectură e aceea a teologiei protestante (mai ales a aceleia de la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea) care vede lucrurile prin prisma dialecticii hegeliene a stăpânului şi a sclavului. Slujnica a ajuns să-şi facă stăpâna dependentă de ea, cuvântul pur al credinţei mesianice a fost substituit de formalismul subtil al retoricii alexandrine. Iar atunci Luther îl repetă pe Tertulian: „Ce are de-a face Atena cu Ierusalimul?" Evident, poate fi făcută genealogia ambelor poziţii, pot fi comparate etc. Nu asta ne interesează aici. Fiecare din cele două modalităţi de raportare la textul citat e o lectură modernă şi partizană care-şi

[2] Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, Editions Hachette, Paris, 2001, p. 241 (trad. mea, M.M.).
[3] Platon, *op. cit., ed. cit.,* 486 c.

valorizează propriile deschideri şi care sfârşeşte în propriile-i blocaje. Cuvântul cardinalului de Ostia numeşte ceva în acelaşi timp mai simplu şi mai dificil. Ne amintim că proiectul lui Petrus (care ulterior va deveni cel al unei lumi) era acela de-a găsi calea prin care credinţa şi raţiunea să poată fi acordate pentru ca, astfel, omul (şi veacul) să se împlinească. De ce e nevoie ca acestea să fie acordate? Pentru că – experienţa ne-o arată – cel mai adesea sunt discordante. Credinţa ne vorbeşte direct şi viu despre ceea ce e veşnic, raţiunea îşi abstrage imortalitatea anatomizând şi generalizând multitudinea datelor schimbătoare ale lumii. Veşnicia credinţei e una ce ne interpelează personal, aceea a raţiunii e rece şi neutră. Credinţa are un plus ce-i lipseşte raţiunii: aceasta din urmă îţi poate oferi – eventual – imortalitatea statuară a consacrării; credinţa îţi oferă **viaţa** veşnică. Iar scopul existenţei – pe vremea lui Petrus – era viaţa veşnică. Nu celebritatea (indiferent dacă durabilă sau efemeră), ci viaţa veşnică. Iar teologia se dorea a fi un ghid al căii ce duce la această viaţă. Un „*guide raisonné*", cum spun francezii: adică raţional şi rezonabil. Şi pentru întocmirea acestui ghid – cel al singurei călătorii care contează – era nevoie de proprietatea termenilor, de distincţia şi articularea lor, de organizarea şi de segmentarea parcursului discursiv etc. Adică de ceea ce ştia a face filosofia – aşa cum se înfăţişa ea pe vremea lui Petrus Damianus. După cum se vede, aici filosofia nu mai e o subtilă artă a deliberării, ci o disciplină formală a discursului – un melanj de logică şi de retorică. Nu mai avem o viziune stadială precum la Platon; de astă dată lucrurile sunt ceva mai complexe: filosofia însoţeşte teologia având, în raport cu aceasta, un statut paradoxal – deopotrivă subaltern şi privilegiat. Arhitectura teologică nu e cu putinţă fără aportul filosofiei, dar, în acelaşi timp, tinde dincolo de „meşteşugul" pe care îl exercită aceasta din urmă. „Propoziţiile mele – ar putea spune teologia (asemeni unui mare mistic contemporan, mare tocmai pentru că se ignora ca atare) – propoziţiile mele explică lucrurile în aşa fel încât cel care mă înţelege le recunoaşte la sfârşit ca fiind absurde, dacă prin intermediul acestora – a reuşit să le depăşească. (El trebuie, ca să spunem aşa, să arunce scara pe care s-a urcat.) Trebuie să depăşească aceste propoziţii, apoi vede lumea corect." [4] Veţi putea spune: aici e tot programul teologiei apofatice. Şi nu numai; cine cunoaşte aceste propoziţii îşi aminteşte de vechea dispută medievală ce deschide drumul căruia ele îi sunt terminus. Cum rămâne cu acel „*ancilla*" ce se interpune între filosofie şi teologie? Cred că slujnică trebuie citit aici nu ca o menajeră

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 124.

ocărâtă, ci ca o doică. Ca aceea care veghează ca odraslele să crească bine şi frumos pentru a ajunge acolo unde ştie că ei nu-i e dat să ajungă. Unde? Acolo unde ştiinţa – care oricum e frântură şi ghicitură – se va sfârşi[5]. Acolo unde, ne spune Apostolul, nu e decât iubire. Îi răspunde, într-un surprinzător ecou contemporan, – cine credeţi? – Paul Feyerabend: „Grija mea este aceea de-a lăsa ceva după dispariţia mea, nu articole, nu ultime declaraţii filosofice, ci iubirea. (...) Iată ce-aş dori să se-ntîmple: mai degrabă decât o supravieţuire intelectuală, supravieţuirea iubirii.”[6] Iubirea aceasta numită *agape*, deosebită şi de *eros*, şi de *filia*, se dispensează – asemeni înţelepciunii ultime a lumii greceşti – şi de cuvinte, şi de discurs, şi de filosofie. În fapt, o ştim cu toţii: în momentele de bucurie sau de tristeţe filosofia nu ne e de nici un folos. De ce? Pentru că atunci suntem cu adevărat înţelepţi.

Ce avem până aici? Două puneri în problemă a filosofiei şi două modalităţi de depăşire a ei. Pentru Callicles-ul lui Platon filosofia e o etapă a formării individului (şi, într-o anumită măsură a comunităţii) analoagă celei a şcolarizării. O dată parcursă, ea e încheiată şi omul (atât ca persoană, cât şi ca gen) intră într-o altă etapă a vieţii lui: aceea în care pune în practică şi trage foloase de pe urma cunoştinţelor deprinse. Vă amintiţi probabil acel capriciu a lui Goya înfăţişând un bătrân decrepit, cu o privire senilă, având ca legendă cuvintele „Încă învăţ!” Probabil aşa îi va fi apărut lui Callicles cel ce-şi dedidică întreaga viaţă filosofiei. De cealaltă parte, la Petrus Damianus, avem un alt mod de-a trece dincolo de filosofie. Pentru teolog nu mai avem de-a face cu o succesiune necesară, căci Cuvântul Sfânt durează din veac în veac. Filosofia vine la un moment dat, asemeni unui – cum se spunea pe vremuri – „tovarăş de drum” şi însoţeşte *ad majorem gloria Dei* credinţa. Credinţa care-şi continuă drumul şi în „noaptea întunecată a sufletului” la porţile căreia filosofia se opreşte. Dacă tot ne-am lăsat în voia referinţelor artistice, aş cita aici ca exemplu fie „Învierea” lui Grünewald, fie, la fel de bine, „Pelerinii la Emaus” al lui Rembrandt. În ambele chipul – transfigurat prin înviere – al Mântuitorului îşi pierde liniile fizionomice o dată în lumină, a doua oară în întuneric. Morala: aşa cum spunea Micul Prinţ: „Lucrurile cu adevărat importante nu le vezi cu ochii”. Avem, pe de-o parte, filosofia înţeleasă ca etapă determinată (adică necesară şi finită) a formării, pe de alta filosofia înţeleasă ca instrument aparte (adică ireductibil, dar localizat) al formulării.

[5] Se observă că am mixat în această frază mai multe teme din Capitolul al 13-lea al Primei Epistole a Apostolului Pavel către Corinteni.
[6] Paul Feyerabend, *Tuer le temps*, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 228.

Al treilea moment la care mă voi opri nu aduce nimic nou – deşi e cel ce pune cu adevărat la modul radical în dubiu statutul filosofiei. În fond, el nu face decât să sintetizeze cele două perspective anterioare: filosofia apare aici atât ca etapă (deschisă în ceea ce priveşte formarea individului, dar închisă în ceea ce priveşte evoluţia societăţii), cât şi ca instrument (adecvat unui timp şi unui context, însă inadecvat altora). În mod paradoxal, fiecare din cele două argumente luate în parte dau o anumită demnitate (tragică, dacă doriţi, căci are ca orizont oprobiul) filosofiei. Puse cap la cap, ele accentuează – involuntar poate, dar fatal – minoratul şi derizoriul detronatei „regine a cunoaşterii". Cea de-a treia perspectivă la care mă voi referi este aceea a lui Auguste Comte. Din dorinţa de a nu încărca prea mult expunerea, mi-am ales pentru fiecare tip de punere în problemă a filosofiei, câte un reprezentat al unei epoci a gândirii. Dacă Platon vine firesc pentru Antichitate, dacă Petrus Damianus e redescoperit de studiile medievale, a face din Auguste Compte reprezentantul tipic al modernităţii pare puţin deplasat şi necesită o justificare. L-am ales pe Comte din mai multe raţiuni: în primul rând pentru că el vorbeşte clar despre lucrurile care ne interesează. În al doilea rând pentru că el sintetizează o tradiţie (în fapt, viziunea stadială a istoriei pe care o propune nu e nimic altceva decât o proiecţie temporală a „arborelui cunoaşterii" al lui Descartes[7]) căreia-i aparţinem şi noi. Căci perspectiva lui Compte, vulgarizată şi banalizată (parţial pe filieră marxistă) sub numele de „scientism" sau de „optimism ştiinţific", e cea care – ne place sau nu – determină astăzi soarta filosofiei ca disciplină universitară. Singurul lucru care îmi reţine mie aici atenţia din parcursul filosofiei moderne este ambiţia evidentă a marilor figuri ale acesteia (de la Bacon la Heidegger) de a da o expresie totală şi – atenţie! – definitivă a structurilor lumii. Numai că, dacă e definitivă, atunci, în mod necesar această expresie închide un ciclu istoric. Acest lucru e valabil nu doar pentru Hegel – care l-a tematizat – ci, aşa cum am spus-o, pentru aproape toţi gânditorii reprezentativi ai modernităţii. „Sfârșitul filosofiei", enunţat sau nu, e o constantă a gândirii moderne. Şi, poate, e orizontul în care aceasta – asemeni supernovelor – a explodat.

Ce ne spune Auguste Compte despre filosofie? Mai înainte de toate, ceea ce noi înţelegem aici prin filosofie e numit de Compte „metafizică". Cuvântul acesta, o ştie toată lumea, are la bază doi termeni greceşti: *meta* – care înseamnă dincolo şi *physis* – care e îndeobşte echivalat cu latinescul

[7] René Descartes, *Principiile filosofiei*, Editura IRI, București, 2000, pp. 72-73.

natura. Natura avea ce să-i spună lui Compte: să nu uităm că „Discursul asupra spiritului pozitiv" era contemporan cu un boom al ştiinţelor naturii. Gauss, Maxwell, Carnot, Humboldt, Claude Bernard, ba chiar şi tânărul Darwin experimentează, scriu şi publică în acest timp. Iar voga publicaţiilor lor are de ce-i face invidioşi pe oamenii de ştiinţă de astăzi. Problema adevărată o pune „*meta*". Ce e „dincolo" de natură? Dacă aceşti savanţi ar fi încercat să ofere un răspuns pertinent acestei întrebări, ar fi spus, poate: legile naturii. Dar, în fapt, legile naturii nu sunt „dincolo" de natură – ci sunt înscrise în însăşi structura ei. Legile naturii nu-i sunt transcendente acesteia, ci imanente. Aşa că problema lui „dincolo", care nu a dat pace gândirii antice şi medievale (pe care o subsumăm tot mai mult sintagmei „gândire tradiţională"), se înfăţişează acum nu doar ca o întrebare fără răspuns, ci – pur şi simplu – ca o întrebare prost pusă. Şi, cu un amestec de orgoliu şi de sfială, Auguste Compte o spune răspicat, eliberându-l pe Descartes de nevoia unui garant divin al veridicităţii cunoaşterii metodice. De acum înainte ştiinţa ştie, limpede şi definitiv, că dacă nu există un Dumnezeu care s-o valideze în armonia unei raţiuni infinite, nu există în schimb nici un *mauvais génie* care să-i încurce socotelile. Să ne gândim la Hegel şi la Ştiinţa lui (una singură şi cu Ş mare), la identitatea dintre fiinţă şi nimic şi, nu în ultimul rând, la cel în care magistrul filosofiei germane vedea omul de ştiinţă – un teozof, astăzi uitat, pe numele său Franz von Baader – şi veţi înţelege ce distanţă îl separă de Compte. Hegel e profund până la abisalitate, Compte e simplu pînă la platitudine. Hegel cultivă raţiunea în exces, Compte o struneşte cu o – îngăduiţi-mi oximoronul – pasiune neutră. Vom spune întotdeauna: Hegel e un uriaş; da, dar un uriaş al altui timp. Compte are statura noastră – pentru că aparţine timpului nostru. Cu Hegel se încheie o lume – au înţeles-o, în timp, Kirkegaard, Marx, Nietzsche, Rosenzweig. Dar cel mai bine a înţeles-o Compte, cel care nu s-a despărţit de Hegel, ci pur şi simplu l-a ignorat. Iată şi câteva spuse ale lui Auguste Compte: „Putem deci (...) să considerăm starea metafizică drept un fel de maladie cronică, în mod firesc inerentă evoluţiei noastre mentale, individuale sau colective, între copilărie şi maturitate."[8] Sau: „(...) acţiunea prea îndelungată a concepţiilor ontologice a tins mereu să împiedice orice organizare reală a sistemului speculativ; aşa încât cel mai serios obstacol în calea instalării finale a unei adevărate filosofii rezultă azi, de fapt, din acelaşi spirit care adesea îşi mai

[8] Auguste Compte, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti,1999, p. 20.

atribuie privilegiul aproape exclusiv al meditaţiilor filosofice."[9] Ce-ar mai fi de adăugat? Probabil un singur lucru: după Hegel şi Compte conştiinţa filosofică a devenit una culpabilă – iar filosofia finelor modernităţii şi cea contemporană nu mai pot scăpa ispitei de a-şi justifica existenţa şi nici de-a se întreba pe sine însuşi (cu o retorică patetică) dacă a murit sau dacă mai supravieţuieşte. Şi, cine ştie?, poate tocmai pe această îndoială (ce l-ar fi stupefiat pe Descartes) îşi întemeiază astăzi filosofia existenţa.

Nu am ales întâmplător aceste trei exemple; dincolo de corespondenţa cu epocile gândirii şi tipurile contestaţiei filosofiei, se poate observa că ele aduc în scenă trei acuzatori ai disciplinei în care ne încercăm: politica, religia şi ştiinţa. Pentru toate trei, puţină filosofie nu strică, dar permanentizarea exerciţiului ei e recuzată. Pentru politică – şi pentru omul politic – filosofia e inutilă deoarece, substituind deciziei asumate eternitatea dezbaterii, nu duce la nimic. Pentru teologie – şi pentru omul credinţei – filosofia e depăşită atunci când inima – nu mintea – e în măsură să înţeleagă că relaţia cu Adevărul nu e una raţională, ci una personală. În fine, ştiinţa (sau, dacă doriţi, ştiinţele) – şi oamenii de ştiinţă – văd în filosofie un soi de iluzie pe cât de bombastică, pe atât de primejdioasă, deoarece, în loc să deschidă spre real, ea se închide în ghetoul unui limbaj artificial şi contraproductiv. Ne place sau nu ne place, va trebui să ne obişnuim cu gândul că asta e ceea ce cred vecinii noştri despre noi. Şi mai adăugaţi un lucru: că-n vreme ce noi dezbăteam inutil, depăşit şi primejdios despre propria noastră existenţă, vecinii aceştia ne-au scos cam totul din casă: de la cosmos la suflet şi de la natură la adevăr.

Nu am terminat, paharul amărăciunilor noastre trebuie băut până la fund. Perspectiva anterioară, istorică se cere întregită cu una sistematică. Voi încerca, în cele ce urmează, să prezint pe scurt principalele obiecţii care i se aduc astăzi filosofiei.[10] Majoritatea lor vin dinspre ştiinţe, câteva dinspre spaţiul public; unele sînt invocate mai des, altele doar la anumite ocazii – toate însă ne aşteaptă ameninţătoare, nu *extra muros*, ci într-un câmp pustiu şi, mai ales, cu armele alese de ele. Rămâne ca dumneavoastră să judecaţi singuri dacă faptul de-a ridica mănuşa pe care scientismul (îl voi numi astfel, grosso modo) ne-o aruncă ţine de curaj sau de nebunie.

[9] *Ibidem*, p. 21.
[10] E de la sine înţeles că observaţiile acestea reiau şi dezvoltă temele enunţate în secţiunea istorică.

Prima obiecţie: filosofia a avut o importanţă istorică (prin faptul de a formula probleme) dar, în prezent, relevanţa ei e minoră – în măsura în care problemele formulate cândva de ea au fost preluate de ştiinţe şi – în interiorul acestora – au generat răspunsuri care duc la noi probleme, de astă dată precis localizate în interiorul ştiinţelor. A te mai ocupa acum de filosofie revine la:

a) a ignora rezultatele ştiinţei (iar ignoranţa e mai mult decât un defect, e o culpă),
b) a forţa uşi deschise (ceea ce stârnește, după caz, iritare sau zâmbete condescendente),
c) a face din inadecvare o virtute (ceea ce e pervers).

De aici, ca o concluzie: tocmai pentru că filosofia a avut o relevanţă istorică, menirea ei e să devină o disciplină istorico-filologică de factură critică; o „sursologie" – cu cît mai tehnică, cu atât mai ştiinţifică.

A doua obiecţie (parţial legată de prima): filosofia operează cu un limbaj ambiguu şi prea încărcat de tradiţie, care o condamnă fatal la erori de sens ce antrenează dispute sterile. Şi, în egală măsură, la un parohialism lingvistic cantonat în anumite medii (marginale), dar cu desăvârșire irelevant pentru a articula un discurs coerent la scară comunitară.

De aici, a treia obiecţie: filosofia se consumă (febril) într-un verbiaj lipsit de orice consecinţe. Acolo unde ştiinţa defineşte, filosofia problematizează; acolo unde ştiinţa distinge, filosofia amestecă; acolo unde ştiinţa tranşează, filosofia nu e în măsură să ajungă la nici o concluzie. Filosofia e un etern prealabil (remarcaţi contradicţia în termeni!). Lumea modernă e una a consecinţelor.

Tot pornind de la a doua obiecţie poate fi formulată şi a patra: filosofia nu a fost (şi nu este) capabilă să(-şi) constituie un limbaj unitar asemeni ştiinţei. Multiplicitatea introduce relativitatea şi pluralitatea limbajelor ce caracterizează filosofia o condamnă în cele din urmă la statutul unei ocupaţii private, a unui hobby ce se justifică mai mult prin angajamente emoţionale (lecturabile în cheie psihologică) decât prin concluzii raţionale. Fiecare cu „filosofia" lui de viaţă. Numitorul comun al acestor „filosofii de budoar" creează tendinţe a căror relevanţă e una de ordin sociologic – adică ştiinţific. Ca un corolar al acestei obiecţii: lumea modernă cunoaşte două tipuri de adevăruri: cele tari – definite de ştiinţe şi cele slabe – definite, pe cale consensuală, de politică. Ce şi unde mai poate adăuga filosofia?

A cincea obiecţie: filosofia e victima unei erori istorice: dublarea lumii reale de una ideală (fapt pus în evidenţă de la Ockam la Wittgenstein).

În virtutea acestui derapaj, ea nu e nici descriptivă (pentru că se-ndepărtează de realul definit pe baza observaţiei), nici normativă (deoarece legătura dintre lumea reală şi cea ideală rămâne incertă). Aplicând în concret principii absolute, filosofia eşuează în proiecte totalitare şi-n hybrisul unei raţiuni ce sancţionează dezinvolt imperfecţiunea lumii. Într-un cuvânt, se ia prea în serios; din *philia* devine *mania*.

A şasea obiecţie: filosofia nu poate aspira la statutul de unificator al ştiinţelor deoarece, pe de o parte, „limbajele integratoare" (de natură matematică, logică, comunicaţională etc.) sunt – la ora actuală – produse de ştiinţe. Pe de altă parte ideea unei întemeieri filosofice a ştiinţei a devenit caducă deoarece ştiinţa nu se justifică prin ascendenţa ei filosofică, ci prin rezultatele ei concrete (în special cele de factură tehnică). În fine, problemele care apar la limita ştiinţei (cum sunt, de pildă, cele etice) au devenit fie obiectul consensului social, fie cel al unei decizii administrativ-juridice (iar administraţia şi jurisprudenţa se vor a fi tot ştiinţe). Ştiinţa nu are nevoie de o morală generală (dedusă din vagi postulate metafizice), ci mai curând de deontologii regionale (traductibile într-un nomenclator de atribuţii ce angajează responsabilitatea juridică).

A şaptea observaţie (care e cea a lui Marx): filosofia e o artă a generalităţilor, fapt ce-o condamnă la o imobilitate sterilă (care poate fi şi mişcarea în cerc). Căci problema modificării „totului" ca atare e un non-sens; singure pot fi operate schimbările punctuale. Nu putem avea acces – imediat – la tot, căci sfârşim în paradoxul unei transcendenţe imanente.

A opta obiecţie (legată de precedenta): filosofia nu produce nimic în concret. Ca atare, într-o lume pusă sub semnul eficienţei producţiei, filosofia e inutilă.

A noua obiecţie: cunoaşterea filosofului e şi ea inutilă. Nu e rege, nu e nici măcar sfetnic al regelui. Cunoaşterea nu-i aduce decât durere. Şi, pe nesimţite, se mulează fie în frustrare, fie în cinism. Filosoful însuşi repetă nişte lucruri în care nu mai crede (sau în care crede doar în parte) şi pe care caută să le instrumenteze în vederea unui folos personal. Câştigându-şi existenţa pe seama cunoştinţelor sale, el nu beneficiază de libertatea care i-ar permite practicarea virtuţii pe care filosofia e menită a o actualiza. E – dacă adoptăm vocabularul omului antic – şi sofist şi sclav. Şi-n ambele cazuri nici măcar nu ştie despre ce vorbeşte. (Asta fiind una din cele mai întâlnite acuze pe care şi le aduc filosofii între ei.)

Ce putem concluziona de aici? Că în spatele pretenţiilor filosofiei nu e decât prestigiul pe care i-l conferă o tradiţie venerabilă, dar inactuală. Filosofia nu are nimic de spus nici metodologiei ştiinţei, nici derivatelor tehnice ale acesteia, nici acelui „*tout va bien*" care caracterizează atât omul, cât şi societatea modernă. Ce rămâne de făcut?

a) Critica pretenţiilor filosofiei;
b) Istoricizarea ei definitivă;
c) Ştiinţificizarea ultimelor ei resturi.

Am folosit, aşa cum se observă, neutrul. Probabil că aceste lucruri le va face ştiinţa. În afara acestor lucruri, din filosofie nu va rămâne decât un *pro domo* patetic şi orgolios. Şi, asemeni limbilor ce i-au fost două milenii vectori, va ajunge ea însăşi o limbă moartă – cea mai moartă dintre limbi. „Cât despre limbi – vor înceta; cât despre ştiinţă – se va sfârși..." Omul care-a spus aceste cuvinte nu regreta nici limbile moarte, nici ştiinţa sfârșită, căci avea de partea lui iubirea care a dat un nou înţeles şi limbilor şi ştiinţei.

(Notă: textul de faţă e varianta dezvoltată a celui prezentat în cadrul unei conferinţe publice. Am păstrat în varianta scrisă interpelarea directă – proprie discursului oral – ca pe un memento al dialogului din care aceste pagini nu sunt decât un fragment.)

LECȚIA DE FILOSOFIE

Anca Vasiliu

DU BONHEUR DE PENSER. LEÇON DE PHILOSOPHIE ANTIQUE

Philosopher et *penser* semblent être des termes synonymes, ou presque. La philosophie ne se définit-elle pas avant tout comme un art de la pensée ? Philosopher ne serait même rien d'autre que l'art de *bien* penser, un art qui comprend aussi un pouvoir, celui de *tout* penser. La philosophie se réduit alors à définir la pensée et à la maîtriser en induisant un art spécifique issu de la rencontre vertueuse de deux sciences que la modernité a appelé science(s) cognitive(s) et science(s) du langage, ou, si on préfère un autre modèle de référence, épistémologie et philologie. Mais l'antiquité n'a pas attendu la modernité pour faire de la philosophie le haut lieu de cette rencontre entre ce qu'elle-même a appelé *noûs* et *logos*. En posant la première pierre de l'Académie et du Lycée, l'antiquité a donné à la discipline philosophique la tâche de se saisir de l'acte lui-même de penser pour en faire à la fois son objet premier d'étude et son lieu privilégié de mise à l'épreuve de tous les autres objets de l'expérience et de la réflexion. Il n'y aurait donc pas qu'un domaine *seul*, bien circonscrit, dans lequel la philosophie cherche à définir la pensée. Tel un art qui s'exerce à rendre compte d'un acte dont cet art est lui-même issu, la noétique déborde le cadre strict de son domaine pour infuser des champs plus vastes de la réflexion et de la pratique philosophique. L'art de *bien* penser retourne ainsi à son origine pour lui rendre, enrichi, ce qu'il a reçu ; ou du moins, pour rendre témoignage de ce dont il partage sans cesse les effets. Comment le fait-il et quels sont les domaines de la réflexion qui sont mobilisés pour que l'« art » de la philosophie (*tekhnê* et *praxis* confondues) puisse retourner à l'acte de penser le témoignage de son acquis – c'est ce vers quoi ouvrent les analyses proposées dans ce qui suit[1]. Elles n'ont pour but que de rappeler quelques

[1] Ces quelques pages, présentées au colloque « Filosofia în universitatea contemporană » (Timişoara, avril 2016), constituent la version réduite de l'Introduction à un ouvrage intitulé *Penser Dieu. Condition de possibilité (noétique*

passages de deux textes fondateurs pour le sujet : le *Timée* et le livre *Lambda* de la *Métaphysique*. Leurs leçons, réitérées tout au long de l'histoire de la philosophie, sont aussi une démonstration de ce à quoi sert la philosophie : faire de l'acte de penser l'acte du meilleur, celui qui, uni au bien, produit le bonheur. Commençons par le dernier de ces trois termes autour desquels la philosophie antique ne cesse de réfléchir et de construire ses stratégies de parole : penser, bien, bonheur.

Penser, ou l'art du bonheur. Approche mythologique

« Fuir au plus vite d'ici là-bas », ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Attention : l'injonction ne nous vient pas de Plotin ou d'un néoplatonicien tardif, mais c'est Platon lui-même qui la met dans la bouche de Socrate dans un dialogue, le *Théétète*, que la postérité lira comme un traité sur la science par une mise à l'épreuve de ses limites, de ses buts et de ses moyens. « Fuir pour se rendre semblable à Dieu (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ), dans la mesure du possible (κατὰ τὸ δυνατόν) »[2]. La formule ὁμοίωσις θεῷ est des plus

---

et métaphysique dans l'Antiquité tardive), à paraître aux éditions Vrin (Paris). Je remercie Claudiu Mesaroș pour son invitation au colloque et pour sa proposition de publier mon intervention en français dans ce volume d'Actes.

[2] *Théétète* 176a7-b3, puis 176c2 *sq* ; le choix de traduction m'appartient. Elliptique, l'expression grecque induit une identification de la fuite à la *homoiôsis*. En forçant la distinction et en faisant de la fuite un moyen au service de la similitude, c'est l'acte même qui prend sens (aux dépens du substantif), bien qu'au prix d'une finalité ou d'une intention qui n'apparaît pas littéralement dans le texte. Pour le thème de la « fuite », voir aussi *Lois* IX, 854c2-4 : « fuir sans se retourner (φεῦγε ἀμεταστρεπτί) » la compagnie des méchants au profit « du beau et du juste que toute homme doit honorer (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια πάντα ἄνδρα τιμᾶν) ». On retrouve, aux mots près, cette injonction de « fuir » (φεύγωμεν) chez Plotin dans le Traité 1 (*Enn.* I, VI), 8, 16-17. Plotin interprète la fuite (ἡ φυγή) comme une remontée (ἀναξόμεθα) et lui associe une référence homérique (*Iliade*, II, 140, *Odyssée*, IX, 29 et X, 375 et 483). Le contexte est celui de la définition du « beau », Plotin s'appuyant plus particulièrement sur le *Banquet* et le *Phèdre* dans le passage où il lance l'injonction de la fuite d'ici-bas là-haut. Il reprend d'ailleurs cette « image » de la fuite comme retour vers son lieu d'origine dans le Traité 5 (*Enn.*V, IX « Sur l'intellect, les idées et ce qui est »), 1, 20. Mais, contrairement au passage platonicien du *Théétète*, chez Plotin cette fuite vers un ailleurs est censée faire sortir l'homme de l'emprise du monde immanent pour le conduire dans la patrie des idées, dans le monde intelligible, sans induire une « ressemblance à Dieu » conséquente à ce mouvement. Plotin entérine ainsi une opposition entre le monde sensible et le monde des

célèbres, non moins, d'ailleurs, que l'ajout du contre-point, κατὰ τὸ δυνατόν, qui permet aux exégètes de discuter encore de la pertinence ou non d'une lecture « sceptique » de la position philosophique du Maître[3]. Resterait, selon ce contre-point, une marge à l'égard de la possibilité, une marge où se dessine implicitement la limite d'une impossibilité là même où se découvre à l'homme, au travers d'un acte à double détente, la condition de sa transcendance. Cette condition est celle d'une ressemblance, ressemblance qui n'est cependant pas formelle, à la manière d'une image à l'égard de son modèle, mais une ressemblance intentionnelle, issue d'une recherche et soutenue par une disposition propre à la nature de l'homme, en l'occurrence, par le privilège que lui assure le statut originaire de l'âme. Ainsi, l'acte premier, *phugein*, échappée rapide, à visée sûre et unique, s'accomplit dans un autre acte, un acte second qui n'implique plus un changement topique

---

intelligibles, là même où Platon cherche par la ressemblance à orienter la pensée en en faisant une relation. Platon définit ainsi la possibilité d'un lien entre le physique et le noétique sur le fond double d'une conception cosmique unitaire et d'une éthique. Ajoutons une brève réflexion marginale sur cette articulation entre un mouvement spécifique et la possibilité de ressembler à Dieu. Il est évident que le modèle platonicien de « divinité » réservée à l'homme n'est pas le héros homérique, le guerrier, mais le philosophe. Certes, la fuite n'est pas pour éviter le combat ; le choix du philosophe contre celui du guerrier marque l'opposition entre deux modèles politiques. Force et ruse sont remplacées par les vertus de l'intelligence, connaissance et recherche des principes, vertus qui actualisent dans l'homme la capacité de ressembler, autant que possible, aux dieux. Le choix politique de Platon se répercute nécessairement sur la manière de considérer les dieux et la mythologie traditionnelle.

[3] Sur la question controversée d'un « scepticisme » présent *in nuce* dans les *Dialogues*, plus explicite dans les interprétations des *Dialogues* propres au platonisme hellénistique et manifeste dans les controverses entre platoniciens et stoïciens, voir M. Bonazzi, *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin* (Paris, Vrin, 2015), en particulier les conclusions formulées p. 111-115 au sujet du statut des idées, notions ou représentations (*ennoiai*) par rapport à la connaissance des formes dont serait pourvue l'âme séparée. L'auteur ne discute pas la formule κατὰ τὸ δυνατόν, mais présente la divergence des positions « innéiste » et « empiriste » concernant la possibilité de la connaissance certaine et les limites conséquentes à l'incarnation de l'âme, celle-ci ne gardant dans l'homme que la trace de cette connaissance certaine (en l'occurrence, la vision des formes) dans ce qui sera appelée la *phusikê ennoia* par Alcinoos. Ce dernier commente le passage complet du *Théétète* (*Didaskalikos* 181, 19-26, après l'avoir brièvement évoqué en 153, 5-9), tandis que plus tard le contre-point κατὰ τὸ δυνατόν n'est pas repris dans la plupart des références néoplatoniciennes à la formule ὁμοίωσις θεῷ.

(*d'ici là-bas*), mais se contente de réaliser dans l'homme, dans la puissance intime que recèle sa capacité réflexive, ce que manifeste dans l'ordre de l'être l'intention première exprimée comme mouvement : ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (« ressembler [à Dieu] en devenant juste et saint dans/par la pensée »)[4]. Dans l'évidence d'une manifestation comme mouvement, l'acte traduit ainsi une puissance par définition non-évidente, en l'actualisant et en la révélant simultanément.

Homoiôsis apparaît donc comme un acte en cours qui commence avec l'emportement d'une fugue (expression première du désir) et se réalise (comme attestation d'une possibilité en raison même du désir exprimé) à mesure que la pensée, à travers laquelle s'actualise la ressemblance homotétique, rend l'homme juste et saint. La « fugue » actualise ainsi le véritable processus qui est celui d'un changement (*metabolê*), et dont la conséquence se montre sous le mode d'une « ressemblance divine ». Celle-ci laisse se découvrir à terme, par une réflexion de la pensée sur elle-même, ce qui est déjà inscrit, déjà existant comme disposition réflexive dans la pensée ou dans la faculté rationnelle de l'âme (pour respecter le lexique de Platon). La ressemblance révèle donc une possibilité conditionnée par une séparation, elle-même conséquente à une fuite. Aboutissement d'un acte qui meut sans mouvoir puisqu'il agit sur celui qui tient dans ce processus le rôle double d'agent et d'objet de l'acte, la ressemblance découverte en soi se révèle être aussi une possibilité de connaître *autre* que soi, de découvrir, en d'autres termes, une relation et une transcendance au sein même de l'identité. C'est la connaissance (*gnôsis*) devenue sagesse (*sophia*), vertu de l'esprit, qui assure la condition de ce processus par lequel l'homme réalise sa ressemblance potentielle avec un dieu. Ailleurs, et sans qu'il soit explicitement question du divin, Platon ajoute à la ressemblance engendrée par l'acquisition de la science, une proximité parentale (*sungeneia*) de la pensée, voire de l'âme dans sa faculté de réflexion, parenté reconnue à l'égard de l'objet de la science lorsque celui-ci est immuable, pur, parfait[5]. À condition de fuir

[4] *Théétète*, 176b2. Alcinoos cite une première fois ce passage (*Didaskalikos,* 153, 5-9) mais, tout en restant fidèle au processus noétique qui y conduit (πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως), ne mentionne pas la « fuite ». En revanche, le (médio)platonicien utilise (dans d'autres passages) le mouvement de l'âme ou de l'intellect de se tourner vers (*epistrephein*) ce qu'il/elle regarde, en l'occurrence le divin. Ce mouvement du regard assure la félicité de l'âme (εὐπαθεῖν).

[5] *Phédon* 79a-e. Socrate pose l'existence de deux espèces de réalité (δύο εἴδη τῶν ὄντων, 79a6), corruptible et immuable, et plus loin, discutant l'état de l'âme dans le corps, demande vers quoi celle-ci se dirige pour se réaliser en elle-même et par elle-

l'injustice, de s'exiler d'une patrie où sévit le contraire du bien, de prendre la route en ayant la conscience de cet acte, l'homme découvre en lui-même la possibilité de rejoindre dans sa pensée rationnelle (ici, la *phronêsis,* ailleurs Platon mentionnera le *noûs*[6]), et par le truchement de la science, du jugement droit et de la vertu, la part divine de l'homme. Mais l'homme ne connaît pas pour autant Dieu. C'est le juste et le bon qu'il faut connaître pour que l'homme mette fin à un égarement et retrouve au plus vite le lieu de son état véritable. Se réalisant par cette connaissance du juste et du bon, la pensée est dès lors elle-même *homoiôsis theôi*.

Est-ce dire alors que Dieu lui-même serait doué d'une pensée que la pensée de l'homme, éclairée par cette connaissance du juste et du bon, est à même de réfléchir, en s'y rendant aussi proche par similitude qu'il lui est possible selon sa condition ? On peut trouver une réponse de Platon à cette question en se reportant au mode opératoire du démiurge du *Timée*, à condition d'accepter que divinité et intelligence s'identifient sous la figure mythique de l'artisan du cosmos. Le démiurge fabrique le monde et se prend pour modèle. Il détourne pour ce faire son regard de ses mains (28a6-b3). Ce détour du regard, qui vaudra à Platon les critiques par Aristote du modèle

---

même (αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν, 79d1 et 4) ; l'âme retrouve la plus grande ressemblance et parenté : ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ ξυγγενέστερον (79e2) en se dirigeant vers cette espèce de réalité qui conserve son identité avec elle-même et n'est pas soumise au changement. Or, l'âme en état de recherche de ce qui est immuable, éternel et pur, et découvrant sa parenté avec cela (ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ, 79d3), est « ce que nous appelons pensée » (αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται, 79d7). L'association *homoiôsis-sungeneia*, pour caractériser cette fois-ci le *noûs*, est employée aussi dans la *Lettre VII* 342d1-2 : dans l'exercice de la science c'est le *noûs* qui, grâce à la parenté et à la ressemblance (συγγενείᾳ καὶ ὁμοιότητι), s'approche le plus (ἐγγύτατα) de l'objet recherché, en l'occurrence la connaissance de la forme ou du modèle premier du cercle.

[6] Dans le *Phédon* c'est encore par le terme *phronêsis* que Platon désigne, comme dans le *Théétète*, la pensée comme la partie la plus noble de l'homme (voir les occurrences du *Phédon* citées dans la note précédente, ainsi que le passage 69a9-b6). Dans le *Timée*, en revanche, le vocabulaire de l'intellect et de l'intelligence, *noûs-noeîn*, est privilégié, surtout lorsqu'il est question de décrire l'action du démiurge comme un acte noétique. En 51e, passage tout aussi célèbre, concernant la distinction entre connaissance et persuasion, *noûs* constitue la part commune entre les dieux et les hommes, bien qu'il s'agisse d'une mince frange pour ces derniers (νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι, 51e6). Mais la *phronêsis* est également présente dans le *Timée,* comme nous le verrons plus loin.

artisanal et du rôle des « idées »[7], décrit en réalité la double condition du monde et de son agent.

Le monde, selon Timée, a deux causes et une double nature. Il est vrai qu'il naît par l'action de la nécessité (τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης, 48a1), mais, œuvré en même temps par l'intelligence (διά νοῦ δεδημιουργημένα, 47e4), il bénéficie du caractère divin de celle-ci puisque l'intellect domine la nécessité (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος, 48a2). Bien que le monde soit soumis au devenir et qu'il soit essentiellement à l'écart de son artisan, rien de ce qui le compose, jusqu'à la dernière couleur qui participe aux mélanges chromatiques, n'échappe au contrôle du démiurge. L'homme, en revanche, ne peut pas faire l'expérience de la division des parties en même temps que de la composition du tout (selon l'exemple du mélange des couleurs), car cette possibilité, dit Timée, est réservée à Dieu. En tant que démiurge, celui-ci tient l'unité et la multiplicité simultanément dans sa pensée, ce que l'homme, dont la pensée est discursive, ne peut penser que sous le mode d'une connaissance par les principes et les déductions. Or c'est elle, cette possibilité de distinction et d'unification de l'un et du multiple, et non la prééminence de l'ordre transcendant sur la loi du nécessaire, qui fait précisément la différence entre les natures, celle humaine et celle divine (τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ... διάφορον)[8]. Cette différence concernerait donc la condition noétique et se traduirait dans la distinction des modalités cognitives spécifiques réservées à l'exercice humain de la pensée (celles décrites ailleurs à l'aide d'une ligne sectionnée). En revanche, la différence ne serait pas considérée comme conséquente à une relation de domination et de puissance, relation inhérente à un acte de production ou d'engendrement.

La différence ne fait que répercuter sur le plan noétique la distinction entre ce qui est soumis au devenir, y compris la pensée, et ce qui, essentiellement, ne l'est pas. Pour connaître simultanément le tout et l'unité ultime dans l'Un, une condition est en effet requise, celle de la séparation, condition impossible pour ce qui ne relève pas de la perfection immuable de l'Un, de l'être paradigmatique ou du divin. Ce faisant, la différence des natures montre qu'à l'homme revient toutefois une possibilité seconde,

[7] *Métaphysique* A, 9, 991a23 et M, 5, 1079b25-29. Pour une analyse de la fonction du regard dans le passage 28a-b du *Timée*, passage décisif pour le statut des idées et des paradigmes dans la « pensée divine », je me permets de renvoyer à A. Vasiliu, « Le vocabulaire platonicien de la vue et du regard », dans *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste, Paris, Vrin, 2008, p. 295-326 (en particulier p. 306-307).

[8] Je résume le passage 68c5-d7 du *Timée*, à commencer avec l'exemple du mélange des couleurs.

dérivée non de la capacité divine de distinction de l'unité dans le multiple, mais bien de la situation de *prééminence noétique*, à condition de ne pas entendre cette situation de manière topique et de ne pas la tenir non plus pour responsable de la différence des natures[9]. L'homme peut en effet rechercher partout la « cause divine », et doit d'ailleurs poursuivre cette recherche car celle-ci engendre en lui « la vie heureuse, autant que celle-ci est possible à notre nature » (τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ᾽ ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, *Timée* 68e7-69a2). La vie bienheureuse (εὐδαίμονος βίου) est celle qui rapproche les hommes des dieux[10]. On l'acquiert, dit Platon, en pratiquant la recherche de la « cause divine », en d'autres termes, en se détournant de la nécessité et en poursuivant, à l'instar du démiurge, la causalité qui transcende la finalité inscrite dans la nature sensible[11]. Cette recherche constitue un exercice

[9] Inspiré peut-être d'Anaxagore, le thème de la « divinité » de l'intellect (θεῖον ... νοῦν) dans l'homme, en même temps que l'affirmation de la « royauté » (νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) et de la prééminence de l'intellect en tant qu'« ordonnateur de l'univers, de tout ce qui se manifeste visiblement jusqu'aux astres et à la révolution céleste » (τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου), revient dans le *Philèbe* (22c5-d1 et 28c6-e6). La métaphore de la « royauté » de l'intellect connaîtra la fortune chez Plotin ; elle croise la métaphore plus militaire du *hêgemonikos* (guide, gouverneur ou commandant) empruntée au *Phèdre* et utilisée dans le domaine noétique par les stoïciens et par Philon d'Alexandrie.

[10] Notons qu'à la différence du passage du *Théétète* cité plus haut, où l'homme devient juste et bienheureux (*hosios*) par ressemblance dans sa pensée avec Dieu, ici l'homme acquiert la vie heureuse (*eudaimonos biou*) lorsqu'il cherche non pas la ressemblance mais le divin comme cause de lui-même en entier.

[11] Plus haut Timée avait parlé de la nécessité, par amour du *noûs* et de la science (νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη), de rechercher les causes de nature raisonnable qui sont premières (τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, 46d7-e1). Il est difficile de résister à la tentation de rappeler le vers 886 des *Troyennes* d'Euripide (qualifiant Zeus de nécessité de la nature ou d'intellect des mortels), en le rapprochant de la distinction platonicienne entre cause par nécessité et cause divine, avec la conséquence pour le *noûs* humain de rechercher cette dernière pour que l'homme soit heureux, comme un dieu, heureux car vainqueur par la raison de la déraison du désir (le nom d'Aphrodite commence comme ἀφροσύνης, dit Euripide, *ibid*. v. 990) et des lois de la nature soumise au destin immanent. Hécube prend la parole devant Ménélas au moment de la décision de celui-ci de tuer Hélène : « O toi, support [véhicule] de la terre et qui sur la terre as ton siège (Ὦ γῆς ὄχημα κἀνι γῆς ἔχων ἕδραν), qui que tu sois, insoluble énigme (ὅστις ποτ᾽ εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι), *Zeus, loi inflexible de la nature ou intelligence des humains* [*des mortels*] (Ζεύς, εἴτ᾽ ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν), je t'adore. […] » Ménélas réplique :

propre du *voûs*, et ceux qui en sont pourvu (ce « petit nombre » dont Platon avait parlé plus haut, en 51e6 : ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ) ont à leur disposition la possibilité de partager ainsi un bien commun avec la nature divine.

La pensée dont le divin démiurge serait doué, et que l'homme a lui-même la possibilité de reproduire dans un élan qui le conduit à ressembler à Dieu, est décrite par l'image du regard détourné : ne pas laisser son regard errer au travers de la contingence à l'œuvre dans le monde, ne pas chercher non plus à saisir et à maîtriser le déploiement du multiple, mais fixer le regard sur le plan (l'ordre-*taxis*, la juste mesure-*metria*, le modèle-*paradeigma*) selon lequel le monde est, comme de l'intérieur, œuvré. Fixer donc son regard sur ce qui ne se voit pas, puisque cela même qui ne se voit pas (ce dont l'expérience sensible est impossible, tels que, par analogie, les inextricables mélanges chromatiques) est bien ce qui fabrique sans cesse ce qui se montre, le monde phénoménal, pourvu de visibilité. L'homme doit donc agir comme le démiurge divin, bien que par nature il ne puisse pas se séparer de son état. Cependant, parce que l'acte du démiurge s'ouvre à l'homme, l'homme peut dès lors chercher à ressembler au divin, en suivant cette logique du geste et cette traduction de l'acte comme mouvement qui indiquent et décrivent une possibilité commune réservée au seul *noûs*. Cette possibilité exclusive du *noûs* est commune, telle une *dunamis* partagée, mais elle s'actualise différemment, de manière théorétique ou de manière

---

« Qu'entends-je ? voilà une prière [aux dieux] d'un genre tout nouveau ! (εὐχὰς ὡς ἐκαίνισας θεῶν) » (v. 884-888 ; trad. L. Parmentier et H. Grégoire, légèrement retouchée, dans *Euripide*, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, 1942 ; v. 886 souligné). L'hésitation d'Euripide entre un Dieu du destin et un autre identifié à l'intellect des hommes, lourde de possibles allusions à Anaxagore et à Diogène d'Apollonie (*op. cit.* p. 20-25 et p. 64 n. 3), présente cette « nouveauté théologique » qui consiste à prier un dieu sans nom, encosmique et possiblement identifié à l'intellect, bien que l'intellect soit identifié ici à celui des mortels. Ainsi, chez Euripide comme chez Platon, l'intellect est à la fois divin et humain, telle une puissance commune dans laquelle les deux natures peuvent se rejoindre pour dépasser l'opposition ou la séparation. Cependant, la postérité médio- et néoplatonicienne en a fait un lieu de l'opposition des contraires : nécessité / raison. Plutarque (*De anima procreatione* 27, 1026 B et *De Iside* 45, 369 B) critique Euripide en citant précisément ce vers des *Troyennes* et d'autres passages d'Euripide pour dénoncer une vision dualiste là où l'intellect devait au contraire jouer le rôle d'une médiation en vue de l'unité animée de l'univers (voir F. Jourdan, « Plutarque développe-t-il une pensée dualiste ? », dans *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, *Chôra*, Hors-série 2015, p. 207 et 209).

productive, selon la condition de chacune des natures, celle de l'homme et celle du divin.

Osons cette glose de ce passage du *Timée*. Le démiurge apparaît comme un dialecticien aussi parfait qu'aveugle, capable de distinguer et de réunir dans sa pensée les catégories de l'être et du non-être, mais sans y voir/concevoir une différence conséquente sur le plan des natures. Dieu ne conçoit pas des existences car, même en créant, il se tient nécessairement à ce qui est immuable et parfait. L'homme, pour peu qu'il lui soit donné d'être lui aussi un praticien de ces catégories, doit en revanche considérer que celles-ci sont non seulement conséquentes à l'œuvre du démiurge, mais qu'elles recèlent en outre une finalité qui tient du monde et de sa propre nature. L'homme doit alors aller vers l'actualisation en lui de cette puissance noétique, en se situant non pas hors mais *dans* cette différence des natures que lui-même stipule et qui est la seule lui permettant l'actualisation de la *noêsis*. Sur cette capacité de l'intelligence fait fond la réalisation de sa propre prééminence dans la réalité qui est la sienne, la réalité du monde de la nécessité et du devenir. La ressemblance avec Dieu tient à cet exercice de l'intellect ; elle est considérée comme imparfaite en tant qu'elle n'est que ressemblance. Mais la transposition conditionnelle de la ὁμοίωσις θεῷ en εὐδαίμονος βίου laisse entendre aussi que, pour Platon, cet aspect noétique et métaphysique n'est pas dépourvu d'une dimension éthique[12].

La pensée du divin est un acte déterminé par la condition de démiurge : elle n'est là que pour penser le plan de l'œuvre, non pour définir un organe et une faculté propre à Dieu, puisque celui-ci est séparé de tout, y compris de la pensée. En revanche, la pensée de l'homme doué d'intelligence est déterminée par la condition même de cette intelligence : condition « de ce qu'il y a de plus divin en nous, le désir d'intellection » (τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, *Timée* 88b2). L'intelligence est donc une faculté réservée à l'homme, bien qu'elle soit actualisée par un acte qui transcende la nature de l'homme. Si Dieu pense, il ne pense qu'en raison de son œuvre : il doit la concevoir et doit en outre maîtriser sa différence.

[12] Faute de place et par peur de la dispersion, nous n'aborderons pas ici ce volet, pourtant essentiel, de la condition propre à l'homme de penser Dieu. Nous renvoyons pour cette perspective éthique conjointe à la métaphysique, bien que le point de départ soit le statut du Bien (chez Platon et dans la critique d'Aristote) et que le terrain prioritaire de l'analyse ne soit pas le *Timée* mais la *République* (pour ce qui est de Platon), à l'article de C. Steel, « 'The Greatest Think to Learn is the Good'. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy », dans *Die Metaphysik und das Gute*, W. Goris (dir.), Leuven, Peeters, 1999, p. 1-25.

L'homme, en revanche, pense en dépit de son appartenance au monde, la pensée lui permettant de s'en détourner et de répondre à la différence par la recherche de la vie heureuse qui lui assure la ressemblance avec les dieux. Bien sûr, en pensant, et en pensant précisément en dépit de la nécessité qui régit le monde, l'homme ne se situe pas *ailleurs*, mais contrarie l'entropie immanente du « grand vivant » en en dégageant la causalité transcendante. L'acte noétique lui assure ainsi une prééminence analogue à celle du démiurge ; sauf que pour l'homme cette analogie n'est pas formelle et prédéterminée mais opératoire *a posteriori* : il la pense et la vit, en activant par la ressemblance la seule réponse que lui laisse la démesure de la différence qu'il saisit[13].

La fin du discours de Timée est consacrée au statut de l'intellection et de ce qui intellige, sous l'appellation, ici, d'âme intellective, la principale des trois espèces d'âme décrites (κυριωτάτου παρ᾽ ἡμῖν ψυχῆς εἴδους)[14]. Hormis cette espèce d'âme, Dieu donne en outre à chacun un *daimôn* (δαίμονα θεὸς ἑκαστῳ δέδωκεν) qui habite « avec nous » (οἰκεῖν μὲν ἐμῶν) dans la partie supérieure du corps, là même où se trouve aussi l'âme noétique. Le don divin du *daimôn* a deux mises : représenter l'irréductible singularité de l'individu et assurer la capacité de l'homme d'agir par la raison. Le *daimôn* est donc à la fois le miroir de l'homme en tant qu'individu, et l'altérité de son être, la puissance qui se constitue en condition de possibilité pour que sa voisine dans la partie supérieure de l'homme, l'âme raisonnable, puisse s'accomplir en laissant se dévoiler ainsi la parenté (*sungeneia*) de ce vivant, l'homme, avec le ciel. Suit l'image inversée de la plante : puisque l'âme naît du ciel et qu'elle se tient dans la partie supérieure du corps humain, Dieu a donné à l'homme d'être suspendu par la tête à des racines qui s'enfoncent dans le haut ; l'homme est donc une plante non pas terrestre mais céleste (φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον,

[13] La démesure ne traduit pas seulement l'attrait destructif de l'*hubris* ; elle signifie aussi la conscience de la radicalité que recèle la différence dite « ontologique ». À cette démesure répond, par un bon exercice noétique – à égale distance de la *mania* et de l'*agnosie* ou de l'*amathia*, de la folie et de l'ignorance (les deux maladies de l'âme, *Timée* 86b3-4) –, le désir de retourner à une ressemblance qui ne sera jamais une identité de l'homme avec Dieu mais qui rendra néanmoins l'homme heureux.

[14] *Timée* 90a3 *sq*. Voir tout le passage 89d6-90d7. Pour la traduction, je m'appuie sur celle d'A. Rivaud (Paris, Les Belles Lettres, 1925 [2002]) quand je ne retraduis pas les passages cités.

90a7). C'est à cette espèce particulière de vivant que le démiurge assure la compagnie d'un « génie » appelé ici, comme ailleurs, *daimôn*[15].

Retenons que le démiurge ne fabrique pas mais donne à l'homme le *daimôn* individuel. Celui-ci ne s'identifie pas avec l'âme intellective mais cohabite avec l'homme et entretient avec l'âme une relation réciproque, conséquente à l'attachement de l'homme à la science (περὶ φιλομαθίαν) et à la recherche des pensées vraies (περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις, 90b7). L'exercice d'une *phronêsis* orientée vers les choses immortelles et divines (ἀθάνατα καὶ θεῖα), rappelant la recherche de la cause divine mentionnée plus haut (69a1-2), engendre dans l'homme la possibilité de « toucher la vérité » (ἀληθείας ἐφάπτηται) et de devenir lui-même immortel, selon ce qui est possible à la nature humaine (ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, 90c1-3), l'immortalité faisant ici écho à la possibilité de ressembler à Dieu. Mais une bonne pratique des facultés noétiques de l'âme ne se réduit pas à offrir à l'homme seul les bénéfices. Le *daimôn* lui-même en jouit. À mesure que l'homme s'emploie à pratiquer la recherche des choses divines, il entretient également avec soin le *daimôn* (ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά), dont il partage en lui-même le lieu (εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ) et qu'il tient pour un/son dieu (90c4-6). Cette pratique double, de la pensée et du soin apporté au *daimôn* personnel, rend l'homme heureux (εὐδαίμονα εἶναι). — Notons que la redondance sonore *daimôn–eudaimona* ne fait que mettre davantage l'accent sur le préfixe qui indique le « bien », véritable trait d'union entre l'acte de penser qui singularise chaque être en le ramenant vers l'accomplissement de lui-même, et la visée par laquelle l'individu aspire sortir de sa condition pour rejoindre la cause divine du monde et de son propre être, visée qui le mène à la vie heureuse et à la ressemblance implicite avec un dieu. — Mais le soin apporté au *daimôn* personnel n'est pas exclusif. Dans le même esprit doit s'opérer le choix des pensées et des mouvements, sachant que celles qui révèlent « notre parenté » avec le divin (ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις) sont les pensées consacrées au tout et aux mouvements circulaires (τοῦ παντὸς διανοήσεις

[15] La présence du *daimôn* en chacun (ἑκάστου δαίμων), de même que la manifestation du *daimôn* par la voix qu'entend parfois Socrate, est un *topos* platonicien bien connu (*Phédon* 107d7, *République* X 617e1 etc.). Il serait (peut-être) emprunté à Héraclite (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, B119 DK) si, du moins, on admettait l'assimilation de l'âme rationnelle dans son acte intellectif individuel avec l'*éthos*, le caractère. Traditionnellement, le *daimôn* est considéré d'inspiration pythagoricienne chez Platon (*cf* M. Detienne, *La notion de* daimon *dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

καὶ περιφοραί, 90c7-d1), en l'occurrence la pensée de l'universel et l'étude du trajet des astres. La pensée rejoint ainsi, dans son acte, la perfection du mouvement régulier, en même temps qu'elle se déploie comme une vue d'ensemble. Elle atteint de cette manière ce qui manifeste dans l'immanent le plan divin. À terme, ce choix conduit à une parfaite adéquation dans l'acte noétique entre son agent et son objet, adéquation qui se manifeste par l'actualisation de la ressemblance homotétique.

La conclusion de ce passage enjoint celui qui pense de se rendre semblable à l'objet de la pensée selon sa nature première (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, 90d4-5). Ayant ainsi atteint par la ressemblance une sorte d'unité de l'acte et de l'objet, à l'instar du démiurge qui tient son regard fixé sur le paradigme parfait de son ouvrage non encore né (28a6-b3), l'homme obtiendra pour lui-même la perfection ultime de la vie que les dieux ont octroyée aux hommes. Certes, l'homme ne devient pas dieu, ni n'acquiert l'immortalité, mais vivra néanmoins le présent et l'avenir selon la perfection de sa nature première (90d6-7) ; or cette perfection échappe à la finalité du devenir puisqu'elle est reliée à son principe qui relève, lui, de la causalité première ou divine. La possibilité d'un rapport homotétique est inscrite dans la faculté de l'âme intellective dès lors que celle-ci est apparentée au divin et habitée par celui-ci. Un lien, à défaut de l'unité parfaite, est ainsi assuré du côté du vivant. Mais ce lien, manifesté par la réflexivité puisqu'il se réalise de manière essentiellement noétique, ne garantit pas pour autant la symétrie et donc une réciprocité conséquente qui s'établirait entre dieu et l'homme grâce à la similitude homotétique. C'est au contraire un lien univoque et une structure asymétrique qui se dessine. Inhérentes au projet démiurgique, l'univocité du lien et l'asymétrie se reportent à l'ensemble ; elles sont déterminantes sur le plan proprement ontologique, sous l'appellation spécifique de participation[16], et conditionnelles sur le plan noétique sous le mode désigné ici comme similitude ou ressemblance homotétique.

[16] Au sujet de cette asymétrie, appuyée sur la causalité et révélant le sens dynamique de l'ontologie timéenne, voir trois études de F. Ferrari : « Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo* », dans *La sapienza di* Timeo. *Riflessioni in margine al Timeo di Platone* (dir. L. M. Napolitano-Valditara), Milano, Vita et Pensiero, 2007, p. 147-172; « Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone », dans *La scienza e le cause a partire dalla* Metafisica *di Aristotele* (dir. F. Fronterotta), Naples, Bibliopolis, 2010, p. 33-72 ; « Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone », dans *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale* (dir. R. Radice et G. Tiengo), Milano, Vita e Pensiero, 2015, p. 219-232. En considérant

Comment se manifestent les actes (penser et actualiser la *homoiôsis*) censés pallier l'asymétrie structurelle ? D'une part, ils se manifestent par le mouvement de l'âme rationnelle ou intellective qui nourrit sans cesse les pensées à la recherche d'une vision du tout et de la perfection des êtres supérieurs (les astres) – en deux mots, par la connaissance des universaux et des mouvements célestes. Il s'agit, en somme, de l'intelligence adonnée aux sciences privilégiées (métaphysique, mathématiques, astronomie). De l'autre, par le soin avec lequel l'homme entretient son *daimôn,* soin (*therapeia*) qui lui assure le « contact » avec le divin. C'est la pratique « thérapeutique » par laquelle l'homme acquiert la science du divin (théologie et éthique à la fois). Il y a donc, du côté de l'homme, un élan qui le détourne de la perfection suffisante d'un monde accompli selon les causes nécessaires, à la recherche d'un lien pouvant le conduire vers la perfection séparée, la perfection en soi du paradigme vers lequel se tourne le démiurge lui-même. Mais, tandis que le démiurge demeure immobile dans la perfection de l'identité avec lui-même et dans la séparation (rendue ici par le regard détourné et fixé sur le modèle), l'homme ne peut que tendre par le moyen de la ressemblance (*exomoiôsai*) vers cette perfection *en soi* qui se reflète dans la vie parfaite donnée par les dieux (θεῶν ἀρίστου βίου, 90d5-7) ; cette vie correspond à la nature première de l'homme et à la possibilité de son accomplissement (*telos*). Il s'ensuit que, pour ce faire, l'univers doit comporter lui-même une asymétrie, asymétrie qui *de facto* est garante de sa possibilité d'exister, puisqu'elle est la condition même d'une structure dynamique, ouverte à la relation. Il faut du coup admettre que le cosmos n'est pas parfait, bien qu'il soit l'œuvre du divin démiurge se prenant lui-même pour paradigme de son ouvrage, et que la seule raison pour laquelle le cosmos n'est pas parfait est que son imperfection structurelle constitue la condition même pour son accomplissement. Mais force est d'admettre alors que le paradoxe de cette imperfection qui constitue la condition de possibilité de la perfection, fait partie du modèle divin lui-même (à moins

---

que le démiurge n'est rien d'autre que la métaphore (à usage didactique) de la fonction active et efficiente de l'être, F. Ferrari interprète la cosmologie du *Timée* comme une « ontologie dynamique », fondée sur une structure asymétrique et articulant des entités hétérogènes, en opposition avec la théorie ontologique d'un monde unique proposée dans le *Parménide*. Voir en particulier le dernier article cité, p. 225-227. Nous retrouvons cette asymétrie dans le traitement de la réciprocité entre Dieu et l'homme chez Philon, dans un commentaire de la création (*De opificio mundi*, 69 *sqq*) où l'exégèse de la Genèse croise celle du *Timée*.

que le démiurge soit inhabile et son modèle véritablement défaillant, ce qui est absurde si le démiurge est un dieu).

Penser le meilleur. Approche métaphysique

L'autre versant de la possibilité de penser ce que la pensée ne peut pas, *a priori*, réduire au pensable, se dessine dans la partie de la *Métaphysique* d'Aristote consacrée à l'étude du principe en tant que pensée : ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις (1072a30). Est-ce véritablement un autre versant de la possibilité, ou bien une compréhension différente du même processus de réflexivité (noétique et cosmologique) qui esquisse une causalité formelle du monde dans le *Timée*, mais qui demeure chez Platon dépendant de sa traduction en termes de ressemblance, étant du coup déterminée, surdéterminée peut-être, par sa transposition conséquente en une production d'image ? Marquons un arrêt bref sur certains passages phares des chapitres 7 et 9 du livre XII de la *Métaphysique*[17].

Comme nous le savons, Aristote établit dans ce contexte une équivalence entre l'acte de penser et Dieu. Dans un passage central du chapitre 7 le Stagirite pose deux conditions à cette équivalence. La première demande à ce que la pensée soit considérée comme pensée *en soi*, celle-ci s'identifiant à la pensée de ce qui est le meilleur en soi (ἡ δὲ νόησις ἡ καθ'

[17] Pour le texte grec, Aristotle *Metaphysics*, éd. Loeb (LCL 287), Harvard Univ. Press (1935). Pour la traduction française, Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991 (T.2) et Aristote, *La Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF, 2008. De l'immense littérature secondaire je ne citerai que le classique *Aristotle's* Metaphysics *Lambda. Symposium Aristotelicum*, M. Frede, D. Charles (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2000 (pour les deux chapitres qui nous intéresse plus particulièrement ici, voir A. Laks, « *Metaphysics* L 7 », p. 207-244, J. Brunschwig, « *Metaphysics* L 9 : A Short-Lived Thought Experiment », p. 275-306 et A. Kosman, « *Metaphysics* L 9 : Divine Thought », p. 307-326) et le récent volume d'analyses de S. Fazzo, *Commento al Libro* Lambda *della* Metafisica *di Aristotele*, Bibliopolis, 2014 (en partic. p. 45-61, 91-95, 101-103, 144-148 et 159-171 de l'étude introductive et p. 301-340 et 372- 382 du commentaire suivi pour les passages et les questions que nous abordons ici). Précisons qu'il s'agit pour nous de rappeler ces hauts lieux de la réflexion sur la divinité de l'intellect et sur la substance intelligible, et non de prendre position dans les débats d'école concernant leur interprétation.

αὐτὴν τοῦ καθ᾽ αὐτὸ ἀρίστου)[18]. Selon la seconde, c'est Dieu qui apparaît comme le « meilleur vivant éternel » (φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, 1072b29-30). La démonstration a lieu entre ces deux conditions. Elle semble suggérer aussi bien une hiérarchie du meilleur dans l'ordre des « objets » de la pensée, qu'une quasi identité, ou du moins une immanence mutuelle entre l'acte noétique le meilleur et Dieu. Rappelons les points d'articulation de ce passage (1072b18-31) pour en saisir l'enjeu.

La pensée en soi se définit comme la meilleure pensée de ce qui est le meilleur (ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα). Elle repose donc autant sur elle-même, puisqu'elle est considérée comme « en soi », que sur le meilleur qui est son « objet-de-pensée » et qui est lui-même en soi et séparé de tout. La conséquence de cette articulation entre *être en soi*, donc séparé *a priori,* et prendre pour « objet » quelque chose qui est aussi un *objet en soi,* donc s'appuyer sur quelque chose qui contrarie l'état premier de séparation,

[18] *Métaphysique* 1072b18-19. Le passage entier, 1072b18-31, extrait du chap. 7 du livre *Lambda*, concerne la nature de la pensée en tant qu'acte (*energeia*) et s'inscrit à la suite de la définition qui fait de l'acte noétique, et non du Bien, le principe (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, 1072a30). Or, rappelons-le, la décision d'accorder à l'acte noétique et non au Bien le privilège d'être principe est prise après l'évocation brève d'une alternative qui décrit le mouvement de la pensée en termes de mouvement de l'âme (désir) : « Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne puisque nous la désirons. » (1072a29-30). Le mouvement (*kinêsis*) est acté par le désir du meilleur, or le désir naît de l'opinion que telle chose est bonne ; de même le *noûs* est mû par le *noêton*, et ces mouvements, de la pensée ou de l'âme, sont actualisés par quelque chose qui en soi n'est pas en mouvement. On peut voir que ce type d'argumentation s'apparente à une anabase et a, en outre, une justification immédiate éthique, bien que la démarche ne soit pas déterminée par cette perspective. Cependant, si on suit la démonstration, l'agent de l'acte noétique est l'intelligible et par conséquent, pareillement à ce qui se passe au bout de la chaîne du mouvement universel, c'est à l'intelligible que revient le rôle d'être moteur et d'agir comme le « moteur immobile », ce « quelque chose » qui a une double réalité éternelle puisqu'il est essence et acte à la fois (ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα, 1072a25-26). On pourrait dire, en allant un peu vite, que la recherche du meilleur est ici un mouvement qui correspond à la recherche de la « cause divine » par l'homme doué d'intelligence dans le *Timée*. Sans faire référence à Platon, M. Frede suggère lui aussi que le Stagirite aurait pour but de faire remonter à travers une hiérarchie d'objets de la pensée vers ce « moteur immobile » qui serait Dieu et qui agirait en tant qu'objet ultime du désir *(Aristotle's* Metaphysics *Lambda, op. cit.*, « Introduction », p. 28). C'est bien le sens de l'anabase, et le point de départ (comme le point de vue de l'analyse, d'ailleurs) se trouve alors, nécessairement, dans le *noûs* de l'homme. Mais est-ce en tant qu'objet du désir ou en tant que substance séparée que « Dieu » agit comme un « moteur immobile » ?

aboutit à la définition réflexive de l'acte noétique : en pensant le meilleur le *noûs* se pense alors lui-même (αὐτο δὲ νοεῖ ὁ νοῦς, 1072b20). Malgré le caractère réflexif, l'acte noétique porte toutefois sur un « objet » différent de l'acte lui-même : pensant, la pensée ne peut que viser et penser le meilleur en soi[19]. Du fait même de porter sur cet « objet », à la fois suprême et séparé, le *noûs* devient ainsi intelligible (*noêton*) à lui-même (κατὰ μετάλεψιν τοῦ νοητοῦ), se rapportant à lui-même par un acte qui lui est propre mais qui n'est pas fermé sur la réflexivité pure puisqu'il s'appuie sur quelque chose, qualifié à la fois d'acte et d'essence, qui est nécessairement différent jusqu'à un certain point de la pensée, différent jusqu'à ce que la pensée se l'approprie en s'appropriant ainsi elle-même. Autrement dit, se pensant lui-même le *noûs* « se » devient à lui-même intelligible par un acte qui fait de l'acte noétique un acte de réception et de participation impliquant au moins un acte d'estrangement à son propre égard, sinon une altérité substantielle à proprement parler qui assure le relais de la pensée vis-à-vis d'elle-même.

Admettons toutefois la difficulté de comprendre comment le *noûs* peut « toucher » son « objet » par un acte d'appréhension de lui-même (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν) et réaliser ainsi une identité totale (*tauton*) entre lui et l'intelligible (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν, 1072b22). En pensant le meilleur en soi, la pensée se pense aussi elle-même et s'identifie à cet intelligible par lequel elle s'est approprié ce qu'elle a reçu en elle-même. Force est de comprendre que cette réception est capitale, car

[19] Le parallélisme avec le mouvement du désir de la chose bonne, esquissé plus haut par le Stagirite, permet de suppléer au caractère elliptique de cette partie de la démarche. Se pensant la pensée traduirait ainsi le « désir » du meilleur. Mais ce « désir », ou ce mouvement (si on comprend l'*energeia* comme une *kinêsis*), tout en visant autre chose ne peut s'accomplir que par ce qui est « le meilleur » dans/selon l'ordre de ce qu'il meut ou de ce dont il est l'acte, à savoir « désir » de l'âme ou « pensée » de la pensée. On retrouve cette même difficulté d'articuler identité et transcendance formulée dans *De anima* III, 4 (429b5-10), difficulté aboutissant à la même réflexivité de l'intellect dans l'acte de penser (αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν), bien que l'intellect soit obligé de devenir chacune des choses qu'il connaît lorsqu'il est en acte de savoir (ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν). Ici aussi Aristote affirme la séparation de l'intellect (νοῦς χωριστός), mais ajoute une distinction entre l'acte noétique (νοεῖν) et une certaine puissance (δυνάμει πως) dans laquelle demeure l'intellect, comme s'il y avait une *ousia* irréductible à l'acte et dans ce cas, une prééminence de la puissance. Plus loin, dans le chap. 10 du même livre sur l'âme, Aristote reprend le parallélisme entre intellect et désir (νοῦς καὶ ὄρεξις) pour illustrer le principe de fonctionnement du premier moteur, le moteur immobile (433a21 *sq*).

c'est elle qui permet de saisir l'articulation entre l'acte noétique en tant qu'acte (*energeia*) et l'*ousia* de l'objet auquel s'identifie la pensée (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων..., 1072b23-24). Mais Aristote ajoute une précision en formulant la première retombée de cette condition. C'est plutôt cet acte par lequel le *noûs* reçoit et s'approprie l'intelligible en s'y identifiant, qui est meilleur par rapport au fait simple de penser, dès lors que se découvre ainsi ce que le *noûs* a en lui de divin (ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν). L'exercice de l'acte noétique n'est donc pas la pensée en soi par elle-même ; en revanche, l'acte noétique se découvre dans la dignité d'une pensée en soi lorsqu'il exerce la capacité de recevoir et d'appréhender le meilleur en soi. C'est à travers l'actualisation de ce pouvoir d'auto-transcendance que le *noûs* s'auto-révèle et qu'il se montre comme « divin ». Il ne l'est pas en lui-même, mais à la mesure exacte de sa capacité de recevoir le meilleur en soi et de se l'approprier comme intelligible.

C'est à ce moment qu'Aristote introduit la seconde condition de cette équivalence entre *penser* et *Dieu*. L'intelligibilité conséquente à la réception du meilleur est de nature double : elle reflète le meilleur et elle s'identifie en même temps à l'acte de penser en faisant d'une pierre deux coups, puisqu'elle définit l'acte autant que l'*ousia* du *noûs*. Cette *ousia* est celle de l'objet de la pensée et, dans le cas du meilleur, elle est « divine ». Bien que pensée en soi, la pensée semble déterminée par l'objet de la pensée ; ce n'est donc pas l'exercice noétique qui conditionne l'objet-pensé par réduction à la possibilité du pensable, mais au contraire, c'est par l'intelligible qui répond à l'appropriation de l'objet que l'acte noétique s'identifie lui-même et s'accomplit dans la possession de quelque chose de divin. Le Stagirite qualifie ensuite Dieu (1072b25-31). Dans l'exercice de la pensée, le plus plaisant et le meilleur est l'acte de la pensée théorétique (ἡ θεωρία), mais l'homme ne peut l'exercer que par moment. Dieu, en revanche, est celui qui a éternellement le pouvoir de cet acte et qui peut l'exercer mieux que tout autre. Or l'acte de penser est vie (νοῦ ἐνέργεια ζωή) et Dieu s'identifie à cet acte (*energeia*) en soi. Dieu vit, et pense donc, éternellement et parfaitement. Ainsi Dieu est le « vivant éternel parfait » ; il a de cette manière la vie (ὥστε ζωὴ) et l'existence lui appartient éternellement (ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ). Dieu est donc tout ceci (τοῦτο γὰρ ὁ θεός).

L'équivalence penser-Dieu repose donc d'une part sur la réflexivité propre à l'intellect et de l'autre sur la double condition à laquelle Aristote soumet sa définition de Dieu : existence et pensée, les deux parfaites et

éternelles. La réflexivité répond dans le périmètre noétique et avec les moyens propres de la pensée à cette définition *immanentiste* de Dieu : se pensant elle-même et s'identifiant ainsi à l'intelligible, la pensée reçoit, en s'appropriant ce dernier, une existence et une perfection divine. Mais la réflexivité comporte elle aussi une condition : une *ousia* sous-tend l'acte noétique. Il s'agit du fond substantiel de l'intelligible. On comprend dès lors, en revenant sur le début de ce passage, que c'est lorsqu'elle tend vers le meilleur que la pensée se trouve *de facto* en soi, car elle s'identifie alors à l'intelligible et s'approprie ainsi le meilleur, découvrant aussi son caractère divin. Notons, cependant, que cette réflexivité de la pensée ne peut en aucun cas donner à l'acte noétique le rôle d'un agent ou d'une cause en vue d'un mouvement extérieur à la pensée. La réflexivité de la pensée est un acte de la perfection propre ; elle n'a pas ni n'engage une extériorité, mais entretient un rapport que l'on pourrait qualifier d'immanence mutuelle avec Dieu, sur le fond de cette identité partagée aussi bien par le *noûs* que par Dieu entre l'acte de penser et celui de la vie. Or cette identité entre pensée et vie, ou penser et vivre, identité sur laquelle semble faire fond l'équivalence entre *noûs* et *theos*, se dévoile comme une *identité d'être*, une identité essentielle partagée de manière existentielle aussi bien par l'intellect que par Dieu.

Aristote n'a cependant pas dit dans le chapitre 7 son dernier mot sur la réflexivité de la pensée. Il y revient dans l'avant dernier chapitre du livre *Lambda*, en se focalisant cette fois-ci sur la divinité du *noûs*[20]. Des choses qui sont apparentes, phénoménales, l'intellect semble être le plus divin (τῶν φαινομένων θειότατον). Pourquoi ? Parce qu'en pensant par lui-même il se manifeste de la sorte ? Ou bien parce qu'il dépend d'un autre principe duquel il emprunterait sa divinité autant que son pouvoir de manifestation propre ? Mais son essence ne serait alors qu'une puissance (δύναμις) par rapport à un acte allogène. En outre, sur quoi porte l'acte de penser ? Que pense la pensée (τί νοεῖ), qu'il s'agisse, sous couvert de cet acte, du *noûs* entendu essentiellement ou de la pensée elle-même (εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις, 1074b123) ? Est-elle divine parce que la pensée se pense elle-même (αὐτὸς αὑτὸν) ou en raison d'un autre objet pensé (ἢ ἕτερόν τι) qui serait, lui, divin ? En distinguant *noûs*, *noein*, *noêsis* et *noêton* (intellect, acte de penser, pensée, intelligible), Aristote répond par l'argumentation suivante. L'objet de la pensée divine ne peut pas être tantôt une chose et tantôt une autre ; une même et seule chose constitue toujours l'objet de la pensée *en soi*. Il importe peu que cet objet à penser soit le Bien (τὸ νοεῖν τὸ καλὸν) ; il suffit de

[20] Ce sont principalement les passages 1074b15-35 et 1075a1-5 et 9-10 du chap. 9.

comprendre que cet objet ne peut pas être la première chose venue, car, de toute évidence (δῆλον), la pensée divine pense ce qu'il y a de plus divin et de plus digne (τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ). Mais la pensée est-elle elle-même ce qu'il y a de meilleur ? Non, elle n'est pas ce qu'il y a de meilleur (οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις), car la pensée peut aussi bien penser le pire. Par conséquent, la divinité relève de l'intellect lui-même et repose exclusivement sur/en celui-ci. « L'intellect se pense lui-même, puisque ceci est le propre de ce qui est souverain, et la/sa pensée est pensée de la pensée (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). »[21]

Cette conclusion, qui consiste à faire reposer la divinité sur la capacité de réflexivité propre au *noûs* et à faire de la réflexivité la preuve de la souveraineté et de la séparation dont est pourvu l'intellect en tant qu'il est en soi, révèle en même temps la condition de possibilité qu'Aristote réserve à la pensée. Se pensant, la pensée pense alors le divin. La pensée ne réduit pas Dieu aux moyens du pensable, à une idée ou à un *noêton*, mais comporte une possibilité qui lui permet de refléter le divin en se reflétant elle-même comme pensée en soi, souveraine et séparée[22]. Mais ce n'est pas l'acte lui-même, ni la pensée elle-même qui peuvent accomplir cette réflexion, bien que l'acte noétique en soit la cause efficiente. L'acte lui-même et la pensée, *noein* et *noêsis*, sont trop proches de ce qui s'apparente au mouvement (κίνησις) et au changement (μεταβολή)[23], et donc trop éloignés de l'immobilité et de la perfection qui qualifient la sphère du divin. Que reste-t-il alors pour servir de support à ce reflet actif, à la fois geste et dépôt ?

Aristote répond en divisant. En perspective, les distinctions noétiques, une fois établies, révèlent le but de l'opération : la possibilité de saisir la substance simple et séparée, et, au fond, de saisir l'*ousia* divine. L'acte noétique et l'objet de la pensée sont *a priori* l'un à l'autre différents

[21] J'ai glosé le passage 1074b24-35 et cité la conclusion.

[22] Dans *De anima* III, 5, en distinguant l'intellect qui devient toute chose (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι) de l'intellect qui produit toute chose (τῷ πάντα ποιεῖν), Aristote définit ce dernier comme séparé (χωριστὸς), sans mélange (ἀμιγὴς), impassible (ἀπαθής) et dont l'*ousia* serait acte (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια), acte essentiel ou acte pur, en d'autres termes. Cet intellect est immortel et éternel. La définition de l'intellect agent du *De anima* 430a14-25 rejoint ainsi, en ses termes mêmes, la définition de Dieu, acte en soi, parfait et éternel, de *Lambda* 7.

[23] *Métaphysique* 1074b27-28. L'argument du changement qui invalide l'attribution de la divinité à partir de l'objet de la pensée, corroboré avec celui de la composition, contraire à la simplicité, revient en 1075a7 *sq*.

(ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι) ou ne sont pas identiques (οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ [redondance aristotélicienne] 1074b38-1075a1). Mais, dès lors qu'ils sont différents, auquel des deux revient alors la possibilité d'être ce qu'il y a de meilleur (πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει) ? Cette différence est en effet spécifique à chaque science ; or, dans le cas des sciences théorétiques (τῶν θεωρετικῶν) – objets de l'acte le plus plaisant et le meilleur[24] –, c'est la pensée elle-même qui est l'objet de la pensée (ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις). Devenant « objet à penser », la pensée devient aussi ce qu'il y a de meilleur. La différence s'efface dans ces conditions et l'identité entre l'objet de la pensée et l'acte prend place au sein du *noûs*. Le *noûs* est alors divin, mais divin dans le sens phénoménal, propre aux choses qui sont : il est divin puisqu'il est le meilleur. Il faut en outre retenir que la différence invoquée ici par Aristote n'est pas de l'ordre de l'actualité et de la puissance, de l'actif et du passif, mais qu'elle est considérée comme proprement substantielle. C'est bien « autre chose » et non un état différent de la même chose, l'acte de penser par rapport à ce qui est pensé. La preuve en est donnée par le seul cas où la situation est contraire, le cas des sciences théorétiques : l'objet de la pensée étant la pensée elle-même, et cet objet, la pensée, étant immatériel, la différence disparaît et les deux s'identifient au *noûs*, la pensée et son objet ne faisant alors plus qu'un (οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία). Le *noûs* humain (ἀνθρώπινος νοῦς), de même que tout ce qui comporte une composition (τῶν συνθέτων), ne connaît cette possibilité que dans la fugacité de quelques moments (ἔν τινι χρόνῳ), et encore cette possibilité ne serait-elle donnée qu'à peu d'hommes à en croire Timée[25], tandis que la pensée divine, cette pensée qui pense et se pense ainsi, a cette possibilité éternellement (δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα)[26].

Quel est le défi de ces quelques passages de la *Métaphysique* ? Il consiste, d'une part, à articuler ce qui est séparé ; à trouver l'articulation non pas comme entre des contraires, mais à l'image d'un pont qui relie sans

[24] *Ibidem*, 1072b24. Le même cas spécifique, appelé science des choses théorétiques (ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ), est évoqué dans *De anima* III, 4 (429b30-430a9) pour illustrer l'identité entre *noûs* et *noêta* (en puissance) et entre sujet pensant et objet de la pensée (τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον) dans l'acte noétique, et le même argument y est invoqué, celui de l'immatérialité du *noûs* (ἄνευ ὕλης).

[25] *Timée* 51e6.

[26] Il s'agit de la fin du chap. 9 (1075a3-5 et 8-11) que je glose et, par moment, traduit de manière littérale.

jamais toucher l'autre rive ; à articuler ce qui ne peut jamais avoir de contact puisqu'il s'agit d'une radicale et irréductible étrangeté mutuelle. Sur ce point la position d'Aristote diverge de celle de Platon qui parle, lui, de contact, de la possibilité de toucher, d'une sorte d'appréhension par la pensée qui est de l'ordre de la vision directe et de la saisie. Mais, d'autre part, ce défi est peut-être encore plus audacieux. Il consiste à attribuer d'emblée une pensée à ce qui est principe de penser et par conséquent sans nul besoin de s'actualiser comme pensée puisqu'il est parfait en soi et souverain. Pourtant, ce qui est parfait en soi est bien ce qui pense à la fois le monde et la pensée, sans les séparer, en faisant de cette dernière la possibilité de refléter le monde et de réfléchir en même temps sur elle-même en tant qu'acte et principe universel. Le parfait s'accomplit ainsi au-delà ou en dehors de sa perfection en soi ; il s'accomplit dans l'intramondain en faisant de la pensée non pas un lieu, comme le monde qui s'y reflète, ni un moyen, comme une science appliquée, mais en en faisant une condition pour parfaire la boucle d'une perfection, celle du monde, qui resterait autrement inachevée. Faire de la pensée une condition de possibilité et non seulement l'instrument divin de la création, équivaut en outre à un aveu d'existence essentielle et conduit en conséquence à donner à l'*être* l'actualité, l'effectivité ou la réalité de la *vie*. C'est affirmer, en d'autres termes, que le divin pense, et que Dieu, en tant que divin, pense aussi, en vivant et en pensant divinement, *i.e.* éternellement.

Dès lors, et pour un long moment de l'histoire de la philosophie, définir la pensée devient l'enjeu majeur. Si l'« homme heureux » de Platon pense, pense-t-il comme un dieu ? Si Dieu pense, pense-t-il éternellement comme le meilleur des hommes arrive à penser par moment, ou sa pensée ne connaît-elle que la contemplation muette et aveugle du ciel des idées ? La réciprocité de ces deux questions semble indiquer la nécessité de transgresser le clivage classique entre la perspective axiologique et l'autoconscience du meilleur (Aristote) et la perspective paradigmatique et transcendantale des idées (Platon). L'héritage, à la fois du *Timée* et de *Métaphysique Lambda*, de ce qui est désigné de part et d'autre comme « divinité de l'intellect » s'avérera capital pour Plotin et pour le néoplatonisme. Mais la condition intramondaine du divin, partagée par le meilleur en soi et par la possibilité autoréflexive du *noûs*, deviendra en contexte néoplatonicien condition de la transcendance de l'acte noétique (de même que pour « être » et « vivre » qui se constitueront par la suite en triade avec « penser »). En outre, l'analogie avec l'intellect humain qui transparaît

dans les passages cités de *Métaphysique Lambda* va se résorber pour laisser la place, chez Plotin, à la réflexion pure entre l'Un et l'intelligible premier.

De ces quelques brèves analyses il faudrait retenir deux aspects. Le premier concerne la nature de la réflexivité. Entendue comme un acte et comme une propriété essentielle, la réflexivité fait office de dénominateur commun dans l'étayage de ce double défi énoncé plus haut. Mais la réflexivité ne joue ce jeu que si elle fait fond sur la réciprocité, or la réciprocité réclame un fondement ontologique comme nécessité *a priori* de la relation. D'où l'obligation de saisir cette espèce particulière d'*ousia* qui serait propre, selon Aristote, au *noûs* et aux intelligibles, propre, en somme, à l'intériorité noétique aristotélicienne, et qui se devine aussi dans le *Timée* sous la réciprocité esquissée entre l'âme rationnelle et le *daimôn*. Le second aspect précise une différence dans l'approche de la réflexivité. La réflexivité platonicienne, sous l'expression de la *homoiôsis* et sous la description du retournement et de la fugue, ne s'identifie pas à la réflexivité noétique dont le Stagirite fait à la fois le principe et la structure fonctionnelle de l'acte noétique. La proximité est toutefois évidente par-delà les perspectives différentes, cosmologique et métaphysique, dans lesquelles la réflexivité est engagée à définir les vertus de l'âme rationnelle ou l'excellence de la pensée divine.

À quoi sert la philosophie ? Quelle est sa finalité aujourd'hui ? À quoi bon d'étudier les textes de la pensée antique en se soumettant aux règles que réclame leur lecture ? Ces questions ne devraient jamais se poser, pas plus qu'on ne demande ce qu'est l'homme ou la vie à celui qui n'a ni savoir ni amour de la philosophie et des langues. De même, chercher à « simplifier » les textes philosophiques, à poser des questions qui ne sont pas les leurs, à les associer à des métiers qui ne relèvent pas des « arts libéraux », c'est faire fausse route. Le constat d'un déclin des études dites « humanistes », n'est que l'effet de notre vue courte et partielle. Pourvu que l'on conserve les textes et la connaissance des langues, il y aura toujours quelque part dans le monde globalisé une école qui, échappée à un possible débâcle, découvrira émerveillée le bonheur qui brille dans l'art de bien penser. Restons donc optimistes et libres d'esprit, et nous serons heureux comme des rois.

> « […] et tu dois aussi te dire qu'il ne faut presque rien pour vivre heureux (τὸ εὐδαιμόνως βιῶσαι). Ce n'est pas parce que tu

désespères de devenir habile en dialectique ou dans les sciences naturelles (διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι), que tu dois renoncer à te montrer libre, modeste, dévoué à l'intérêt commun, et soumis à la volonté de Dieu (διὰ τοῦτο ἀπογνῷς καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ). Car on peut fort bien devenir un homme divin sans être connu de qui que ce soit (Λίαν γὰρ ἐνδέχεται θεῖον ἄνδρα γενέσθαι καὶ ὑπὸ μηδενὸς γνωρισθῆναι). »
Marc-Aurèle, *Pensées pour soi-même*, Livre VII, 68 (trad. Barthélémy Saint-Hilaire un peu modifiée).

Virgil Ciomoş

FILOSOFIA ÎN VREMURI DE CRIZĂ

Că filosofia se naşte în şi din criză, o spune deja tânărul Hegel. Criză a iluminismului, în cazul lui, dar şi auroră a re-naşterii filosofiei, în varianta ei germană. O legătură intimă, aşadar, remarcată, de altfel, şi de colegul său de *Stift*, Schelling, care observa, în plus, că, în chiar Clipa simbolică a trecerii de la o epocă la alta, timpul istoric întâlneşte, de fiecare dată, Originea[1]. Unde anume? În chiar intersecţia dintre Acum-ul său singular şi secanta verticală a propriei sale Origini. Un fel de fenomenologie secundă – „în cruce" – devine astfel posibilă, una a Originii însăşi[2], care se înscrie în lacunele create de chiar crizele timpului istoric. Un alt fel de a spune că imanenţa crizei timpului, suspendată undeva între trecut şi viitor, presupune iminenţa Prezenţei Originii.

Dacă re-voluţiile şi re-formele moderne sunt repetitive, este pentru că ele ţintesc, chiar dacă uneori inconştient, să ne păstreze în această iminenţă a Originii. Din păcate, iminenţa nu este, totuşi, imanenţă. Ea plăteşte întotdeauna preţul „adicţiei" sale la cea din urmă sub forma re-petiţiei. Fie ea una re-voluţionară. Invers, dacă re-petiţia relevă, în genere, de o „adicţie" este pentru că re-petiţia însăşi încearcă să ne menţină în iminenţa imanenţei. De aceea şi este ea un simptom, un „automatism de repetiţie", cum spun psihanaliştii[3]. Un simptom modern, desigur. Încât, cu toate că

[1] *Cf.* F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*, Piper, München, 1946. Transcendentalul, adică Originea, poate avea astfel o istorie nu mai puţin transcendentală, marcată de Imemorial, adică de însăşi eternitatea prezentă în diferenţierea raporturilor temporale.

[2] *Cf.* V. Ciomoş, „Division et sublimation dans «Clara»: pour une phénoménologie de l'inapparent", în *Schelling: philosophie de la mort et de l'immortalité. Études sur „Clara"*, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 1-17.

[3] Funcţiunea automatismului de repetiţie în cadrul psihismului uman a fost remarcată deja de S. Freud şi dezvoltată, apoi, prin G.G. de Clérambault, în versiunea automatismului mental, şi, mai ales, prin J. Lacan. Pentru relaţia dintre revoluţie şi repetiţie, a se vedea M. Bousseyroux, *Lacan le borroméen. Creuser le nœud*, cap. „La répétition finale: Nietzsche, Freud, Kierkeggard, Blanchot ", Érès, Toulouse, 2014.

orice re-voluţie se vrea a fi „radicală” – adică „unică” –, ea nu poate fi, în cel mai „bun” caz, decât „perpetuă”: „Ultima soluţie: încă o revoluţie”. O constatare, dar mai ales o înţelepciune, care ne vine de demult, din începuturile greceşti ale filosofiei. Prin Parmenide, de pildă, care ne prevenea că Fiinţa, cea originară desigur, nu există decât într-un unic – deşi, pentru noi, aparent perpetuu – Acum[4], iar, mai apoi, prin Platon, care, într-un dialog închinat marelui său înaintaş, acorda Acum-ului ei originar – *to exaiphnes*[5] – virtutea unică de a soluţiona toate aporiile sintezei dintre contrarii: dintre unu şi multiplu, asemănător şi neasemănător, mişcare şi repaus, finit şi infinit etc.

La limita – din nou „critică” – dintre crepusculul Antichităţii şi aurora vârstei de mijloc, Maxim Mărturisitorul va prelua, şi el şi definitiv, această temă axială, redefinind-o ca virtute proprie Logosului – cel „născut” înainte de naşterea oricărui timp – de a „întrupa” cea mai radicală dintre aceste sinteze, şi anume, cea dintre creat şi increat[6]. Puţin mai înainte, neoplatonicienii susţinuseră – şi ei – că aparenta continuitate a creaţiei este, de fapt, dată de continuitatea esenţială a propriei sale re-creaţii. Căci, în fiecare Clipă, universul este, simultan, distrus, datorită coruptibilităţii sale, şi re-creat, prin generozitatea Zeul însuşi. Un Zeu devenit între timp Dumne-zeu. Era nu atât o preluare cât o adâncire creştină a crizei şi, în mod implicit, a filosofiei însăşi, ajunsă astfel la maxima ei amplitudine. O amplitudine care se vădeşte a fi, în mod paradoxal, una… punctuală, marcată de întâlnirea „de obşte” dintre fiecare creatură şi increatul ei în Acum-ul secant al morţii[7]. Eveniment al diferenţei de pe urmă, aşadar, al Crizei tuturor crizelor care e frontiera dintre viaţa „de aici” şi cea „de dincolo”. Clipă a morţii, diferenţă a tuturor diferenţelor. O diferenţă absolută – cum avea s-o definească Deleuze[8], inspirat de Spinoza –, singura în care poate surveni un eveniment.

---

[4] „Parmenides”, Fragm. 8, în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels, W. Kranz (ed.), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1903, p. 110.

[5] „Parmenide” 156c, traducere de Sorin Vieru, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

[6] *Cf.* „Questiones ad Thalassium”, 623C, în J-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, vol. 90, Garnier, Paris, 1865.

[7] Pasajul *princeps* care atestă această întâlnire „în cruce” dintre timp şi eternitate în chiar Clipa pasajului – *i.e.* a Paştelui – rămâne cel din *Evanghelia după Ioan* 4, 23: „Dar vine ceasul şi *acum* este”.

[8] G. Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964, p. 53. A se vedea, de asemenea, J. Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1964, p. 307.

Or, evenimentul nu este un „aveniment" – *un avènement*, cum spun francezii. El nu vine din viitor – din „venitor", chiar dacă unul „luminos" – şi cu atât mai puţin din trecut – chiar dacă unul „de aur" – ci din Origine. De aceea, dintre toate crizele care au marcat filosofia, aceasta este cea mai radicală pentru că revine la o Criză a crizei însăşi. O Criză a trecutului şi a viitorului, deopotrivă. Dar şi Criză a prezentului, care nu se mai poate împlini – ca în modernitate – în şi prin viitor ci doar în şi prin... Prezent. De aceea, pentru noi, filosofia nu trebuie să aibă, pur şi simplu, un viitor; ea trebuie să-şi dobândească mai degrabă Prezentul. Mai precis, Prezenţa prezentului însuşi, contemporaneitatea ei cu acest din urmă Prezent vertical. Sperăm adesea ca „noua" criză pe care o traversăm – inclusiv cea a filosofiei – să fie „pe viitor" suficient de radicală pentru ca ceva anume, fundamental, să se schimbe. Inclusiv în privinţa statutului filosofiei. Pe de-o parte, „toată lumea" invocă filosofia – se vorbeşte despre „filosofia" bugetului, despre cea a sistemului bancar, a tehnologiei etc. –, pe de altă parte, însă, niciun tehnocrat n-ar putea pretinde că stăpâneşte competenţele intrinseci ale filosofiei. Or, filosofia însăşi – cea contemporană, desigur – sugerează că soluţia crizei nu vine din viitor – din proiecte şi proiectări „mai bune", fie ele guvernamentale – ci din Criza însăşi. Criza nu dispare dacă e depăşită ci doar dacă e asumată, şi anume, în chiar sursa ei originară şi originantă. Ea nu provine dintr-o inadecvare a prezentului la trecut – ca în societăţile tradiţionale – şi, aşa cum am văzut, nici la viitor – ca în societăţile moderne – ci din inadecvarea timpului la propria sa Origine. Doar în acest sens – unul vertical – putem cu adevărat vorbi despre contemporaneitate.

Aşa stând lucrurile, dacă a existat o filosofie a revoluţiei române cu siguranţă că ea n-a fost una autentică. Filosofia a fost la fel de persecutată în epoca răposatului „tătuc" comunist pe cât a fost ea şi în epoca noului „tătuc", un fel de „strigoi" comunist, convertit la… capitalism. Un strigoi venit, aşadar, din… viitor. Şi din acest punct de vedere, trecutul şi viitorul sunt convertibile. Societatea românească n-a făcut decât să schimbe un tată care ne-a oferit un model oriental, cu un alt tată, care ne oferă un model occidental. Ea nu este, pentru a spune aşa, una „castrată". Mai precis: nu are încă un tată „castrat". În mod simbolic, evident. Într-adevăr, vechiul „tată" a fost ucis în real, fără însă ca această operaţie să fi avut vreun efect în simbolic[9]. Avem încă nevoie de modele – de unul suedez, britanic, german sau francez –, adică de o identificare cu celălalt pentru că suntem,

[9] A se vedea şi V. Ciomos, „La «crise oedipienne» roumaine et ses suites", în *Le psychanalyste dans le monde d'aujourd'hui, Mensuel* nr. 100, pp. 66-71.

deocamdată cel puţin, incapabili să-l asumăm pe Celălalt din noi înşine. Or, aşa cum constată psihanaliza, doar o astfel de „castrare", simbolică, poate produce un Supraeu transpersonal, capabil să impună Legea transcendentală, dimpreună cu datoria – la fel de kantiană – de a schimba în mod recurent toate legile schematice pentru a aproxima – încă mai bine – transcendentalul însuşi[10].

Nu l-am interiorizat, aşadar, pe Celălalt şi, ca atare, nici starea de excepţie. De fapt, revoluţia română n-a produs excepţia ci doar excepţionalitatea: pe cei care profită de un dosar de revoluţionar (tot la dosare am rămas!), pe cei care au profitat de privatizări, pe cei care profită de scutiri de taxe sau de datorii la stat, pe cei care profită de imunitate parlamentară etc. etc. Pentru a-l relua pe acelaşi Kant, nu există încă o veritabilă tipică românească a Legii transcendentale, iar puterea legislativă stă cel mai prost în sondajele noastre. Stăm foarte prost cu Supraeul. Între timp, filosofia însăşi a fost scoasă din programa liceelor tehnice, iar, acolo unde ea mai trenează, competenţele sale au fost rând pe rând transferate altor discipline care nu fac decât să se inspire, copios, din… filosofie. E doar unul dintre efectele nefericite ale avântului reformator care a animat, cândva, un ministru al educaţiei... filosof. Dar şi efectul unei re-forme închipuite, adică pur imaginare, pentru care soarele răsare acum de la… Apus. De la Bologna, de exemplu.

În context – diavolul se ascunde în detalii! –, să constatăm că numărul studenţilor care optează pentru departamentele de filosofie din Franţa – singura ţară occidentală care impune un minim de patru ore de filosofie pe săptămână la nivel de liceu, indiferent de profil, şi pentru al cărei bacalaureat filosofia este obligatorie, indiferent de profil – a scăzut în ultimii cincisprezece ani la aproape jumătate… Efectul? Astăzi, marile universităţi franceze – ca şi cele germane – încearcă să-şi reorienteze strategiile evitând – mai mult sau mai puţin discret, dar sistematic – directivele re-formei de la Bologna, ale căror principale victime sunt, cum se ştie, umanioarele. Ne-ar trebui, vedem bine, aici ca şi în alte domenii, o Reformare a reformei. Cu atât mai mult cu cât, în cazul umanioarelor, ea vizează tocmai restituirea propriei noastre... umanităţi.

Dar ce ar putea însemna o Reformă a reformei sau o Revoluţie a revoluţiei dacă nu o adevărată Criză a crizei? Când Evul Mediu a intrat în criză, a luat-o spre Est, spre mormântul – gol, de altfel, ne aminteşte Hegel – al Mântuirii. Prin cruciaţi, el a purtat, aşadar, Crucea spre Orient. Când, la

[10] *Ibidem,* pp. 68-69.

rândul ei, Modernitatea a căutat o soluţie la propria-i criză, a luat-o spre Vest – *terra incognita* pentru ea, proprie aceleiaşi Mântuiri. Ea a purtat Crucea – şi, odată cu ea, noua evanghelizare, asumată „ca atare" de coloniştii celor două Americi – spre Occident. Iată că, în zilele noastre, această amplă mişcare istorică – care şi-a împlinit turul planetar – ne revine dinspre Orient, dinspre ţările emergente ale Asiei extrem-orientale, bunăoară. Pare că ciclul modernităţii s-a încheiat. Un alt fel de Răsărit – secund – este acum de aşteptat. Unul de Sus. Adevăratul Răsărit – acela al Originii. Topica orizontală, proprie istoriei succesive, trebuie să lase loc topologiei verticale, proprie Originii simultane. Nu întâmplător, odată cu contemporaneitatea, problema simultaneităţii – sau, dacă preferăm, cea a sincronicităţii – a devenit una esenţială: în filosofie, desigur, dar şi în matematică, fizică, sociologie, artă etc. Globalizarea e doar unul dintre efectele sale de suprafaţă.

Or, epoca noastră contemporană se defineşte în raport cu verticala Originii, secantă în raport cu orice istorie fenomenală. Ea pare să in-siste acum – în sensul heideggerian al termenului – să fim contemporani cu propria noastră Origine. O „experienţă" paradoxală, desigur, dacă ne gândim la transformarea pe care o presupune, în context, etimonul latin al termenului - *ek*-(*s*)-*perientia*: „a fi *dincolo* (*ek*) de limită (*peras*)". O variantă... antonimă a etimonului ei grecesc – *em-peiria*, care înseamnă, dimpotrivă, „a fi *în* (*en*) limită (*peras*)". Într-adevăr, a fi contemporan cu Originea presupune un fel anume de a depăşi – *ek* – limita – *peras* – din chiar interiorul ei – *en*[11]. O „experienţă" secundă, prin urmare, presupusă de altfel, deşi în mod inconştient, de ambele mari mişcări istorice deja amintite: cea a lumii vechi, spre trecut, respectiv, cea a lumii noi, spre viitor. Am putea, de aceea, să ne întrebăm asupra însăşi posibilităţii subiective a acestora din urmă, două. Căci, într-adevăr, unde să găseşte subiectul – lat. *sub-iectum* – atunci când, în prezent fiind, se îndreaptă fie spre trecut – retro-iecţie – fie spre viitor – pro-iecţie?". Dacă ar fi doar în prezent, adică în Real, n-ar mai putea retro-iecta şi nici pro-iecta ceva anume. Dacă, în schimb, ar fi doar în trecut sau doar în viitor, n-ar şti că retro-iectează sau că pro-iectează ci ar trăi trecutul sau viitorul ca fiind pur şi simplu prezente. Ca atare, subiectul nu poate fi doar în trecut, respectiv, în viitor, adică în Imaginar. Dar, atunci, cum poate subiectul însuşi ek-sista, simultan, în Real – prezent – şi în Imaginar – trecut şi viitor?

[11] *Cf.* H. Maldiney, *Aîtres de la langue, demeures de la pensée*, Âge d'Homme, Lausanne, 1975.

În ce fel de „timp” se găseşte el în acest din urmă „caz” inter-temporal, la fel de secund, situat „undeva” la limita dintre prezent şi trecut, respectiv, dintre prezent şi viitor[12]? Ce fel de „caz” este acela în care Originea însăşi „cade” cumva în timp nu sub chipul trecutului sau viitorului ci chiar ca... Origine, nicidecum ca „genitiv”, „dativ”, „acuzativ”, fie ele temporale? Şi nici măcar ca... „nominativ”, şi, prin urmare, în prezent, de vreme ce nominaţia este doar cazul orizontal despre care spun genitivul, dativul, acuzativul[13]. Există, oare, un Nominativ secund, care relevă doar de Origine? Ce ar putea fi, atunci, un Nominativ propriu subiectului, situat undeva între cazuri (din nou, includem printre acestea şi nominativul discursului[14])? Ce ar putea fi intre-timpul situat în însăşi diferenţierea succesiunii temporale? Ce ar putea fi antr-actul subiectului, situat chiar în lacuna actelor sale, cele care îi „orientează” prezentul fie spre trecut fie spre viitor[15]? Cum poate fi „orientat” prezentul spre Prezentul însuşi, respectiv, subiectul, spre Subiectul însuşi? Este clar că verbul „a se orienta” nu mai desemnează aici estul geografic ci Răsăritul Originii. În sfârşit, cum poate fi subiectul uman suspendat în trecerea lui către trecut sau viitor? Cum poţi rămâne, totuşi, în trecere, aşa cum ne cere Hölderlin[16]?

Ar fi, desigur, excesiv să pretindem că avem răspunsurile la toate aceste întrebări. Vom încerca, totuşi, să le amorsăm măcar. Să constatăm, înainte de toate, că, dacă prezentul diferenţiază între trecut şi viitor, Prezentul prezentului ar urma să diferenţieze Diferenţa însăşi. Prezentul

[12] Trebuie aici amintite cercetările lui G. Guillaume, dezvoltate în *Temps et Verbe*, Champion, Paris, 1929, volum reeditat de Champion în 1970, împreună cu *L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, respectiv cele ale lui G. Agamben din *Timpul care rămâne. Un comentariu al* Epistolei către Romani, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2012.

[13] Posibilitatea de a vorbi despre timpurile verbale ca despre nişte cazuri a fost semnalată deja de Aristotel, care propune, de altfel, sintagma, aparent paradoxală, de *ptosis rhematos* (*Despre interpretare* 16*b*). Pentru el, timpurile verbale ale modului indicativ, de pildă, sunt un fel de „căderi” din modul perfect.

[14] Diferenţa arhitectonică dintre un cuvânt luat „ca atare” – *haplos* –, adică înaintea articulării sale într-un discurs anume, şi acelaşi cuvânt flectat – inclusiv pe poziţia nominativului – a fost remarcată deja de stoici şi reluată, peste timp, de Frege.

[15] Despre posibilitatea unei experienţe secunde a antr-actului temporal, dar şi despre o aplicaţie specială la celebrul caz al „intermitenţelor inimii”, descris de M. Proust, a se vedea V. Ciomoş, „Despre diferenţierea Prezentului ca prezent. Kant, Proust, Lacan”, în *Orizonturi factuale şi culturale ale lumii trăite*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 51-70.

[16] *Cf.* J.-L. Vieillard-Baron, „Ce qui advient dans ce qui passe”, în *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1999.

prezentului revine, astfel, la Diferenţa diferenţei, o diferenţă absolută, cum am văzut, pentru Lacan şi Deleuze, dar şi pentru Proust, Joyce şi pentru toţi aceia care – nu prea mulţi, totuşi – au fost sau sunt cu adevărat contemporani cu... contemporaneitatea. Cu contemporaneitatea Originii, adică. Dacă subiectul uman se constituie ca diferenţiere a timpului, atunci Originea se constituie ca Diferenţiere a subiectului care diferenţiază. O diferenţiere în raport cu oricare alt subiect uman care, la rându-i, diferenţiază. Doar în acest fel, secund, unicitatea Originii poate traversa unicitatea subiectului pentru a se „odihni", în cele din urmă, în trupul său, unic. Un fel de unificare cu Unul anticipată teoretic de neoplatonicieni, dar şi ţintă practică a oricărei cure psihanalitice[17].

Cum se vede, problema fundamentală a contemporaneităţii nu e una a identificării – fie ea cu un model trecut sau cu unul viitor – ci a... identităţii. Prezervarea „diversităţii", de care se vorbeşte atât – fie ea naturală sau culturală – vizează, de fapt, particularul – fie el o minoritate, indiferent de dimensiunea ei (căci orice minoritate mai păstrează, încă, o dimensiune) – şi nicidecum singularul, mai precis, persoana însăşi, cea unică. Tendinţele identitare – care promovează, de fapt, identificarea – sau, mai rău, cele corporatiste – care distrug ţesutul social – nu fac decât să slăbească o modernitate şi aşa precară, deschizând astfel drumul spre o regresie înspre timpuri demult apuse, guvernate de şi prin relaţiile de dependenţă personală. E şi motivul pentru care, începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, filosofia occidentală propune ceea ce Heidegger avea să numească prin *Destruktion der Logik* – „destrucţia logicii"[18]. „Deconstrucţia" oricărei identificări, adică. Chiar dacă poate uneori revendica drepturile „celei mai mici" dintre minorităţi, subiectul contemporan nu se reduce pur şi simplu la o „minoritate". El constituie Minoritatea minorităţii, persoana umană unică.

[17] Contrar opiniei comune după care esenţialul unei cure analitice constă într-o o anume practică a limbajului şi, ca atare, a unei identificări cu ceea ce limbajul însuşi poartă cu el – generalitatea, sfârşitul unei analize ar trebui să coincidă, dimpotrivă, cu experienţa indicibilului. Spre deosebire de Freud, pentru care orice analiză rămâne „infinită", Lacan insistă asupra acestei singulare experienţe care e tocmai experienţa singularului însuşi, singura, pentru a spune aşa, care ne restituie, pe noi, nouă înşine ca persoane unice, animate de o dorinţă la fel de unică. Sfârşitul curei coincide astfel cu începutul unei cu totul alte vieţi, secunde, care presupune des-fiinţarea – fr. *desêtre* – identificărilor noastre anterioare, care se vădesc a fi tot atâtea alienări. Identitatea noastră nu e, prin urmare, una de limbaj; ea vizează unicitatea, adică pe Unul însuşi.

[18] M. Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, § 6 şi § 7, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

Există, aşadar, o identitate autentică, ne-identitară, doar că ea nu mai poate fi nici obiect de ştiinţă – ştim deja de la Aristotel că singularul nu priveşte ştiinţa – nici subiect de discurs – ştim deja de la Hegel că orice cuvânt semnifică generalul. Până şi deicticele „eu", „acum" şi „aici" au un sens general[19]. În consecinţă, nici cuvântul „singular" nu este, de fapt, singular. Singularul se situează mereu în Originea discursului, iar nu în subiectul care a intrat deja în discurs. Cum am văzut, o spuseseră deja stoicii. A spus-o şi Frege. De fapt, o spusese înaintea tuturor Platon: „este Unu" nu e acelaşi lucru cu „Unul este"[20]. Prin analogie, „este Criză" nu este acelaşi lucru cu „Criza este", expresie care cere, în mod inevitabil, predicaţia, pentru a nu spune, de-a dreptul, predica... Termenul de „criză" vine, cum ştim, din grecescul *krisis* – cuvânt care a inspirat, între altele, titlul unei celebre opere husserliene –, şi el înseamnă „discriminare", „diferenţiere". În această perspectivă, criza epocii noastre e criza subiectului uman unic, ameninţat de peste tot de „dihăniile generalităţii".

Suntem victimele unor modele sociale generalizate. Ni se arată cum să ne creştem copiii folosindu-ne de manualul lor de „întrebuinţare", dar şi cum să-i educăm, cum să gândim „pozitiv" şi, culmea, cum să fim fericiţi... Un vast *karaoke* social se întinde – ca o molimă – odată cu globalizarea. Persoana umană riscă să fie înghiţită cu totul de reţelele de socializare, fie ele identitare sau corporatiste. Subiectul uman a devenit un simplu „nod" de reţea. Din nefericire, autonomia noastră modernă sucombă, încet dar sigur, în... autism, maladie psihică pe cale să devină un flagel la rându-i global. Doar umanioarele şi, între ele, filosofia, mai pot salva câte ceva din această derelicţiune epocală. Şi asta pentru că au rămas singurele „discipline" ale Spiritului pentru a căror însuşire şi practică nu e neapărat nevoie de statistică.

[19] *Cf.* G.W.F. Hegel, „Certitudinea sensibilă", în *Fenomenologia Spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1965.

[20] Este vorba de prima ipoteză despre Unu, expusă în Platon, „Parmenide" 137*c*-142*e*, traducere de Sorin Vieru, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

AUTORI

Ioan BIRIȘ este profesor universitar, conducător de doctorat în domeniul filosofie la Universitatea de Vest din Timișoara. A studiat filosofia la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca și sociologia ca linie secundară de studii. Are un doctorat în filosofie și un doctorat în sociologie. Domenii de interes: filosofia analitică a științei, ontologie, logică aplicată și teoria culturii. A beneficiat de o bursă de specializare în filosofia științei la *Institut für Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie*, Universitatea din München (1996), precum și de mai multe stagii de documentare la Academia din Praga (1981) și la Universitățile din Padova (2001, 2002, 2003) și Dijon (2007, 2008). A fost profesor asociat la Universitatea din Padova (2007-2009). Profesorul Ioan Biriș este distins cu mai multe premii, ordine și diplome: Profesor „Jean Monnet" (2001); Ordinul „Meritul pentru Învățământ" în grad de ofițer, Președinția României (2004); Premiul JSRI (*Journal for the Study of Religions and Ideologies*) (2004); Premiul „Mircea Florian" al Academiei Române (2009); Diplomă de Excelență, Universitatea de Vest din Timișoara (2010); Premiul Consiliului Național al Cercetării Științifice, România (2012); Diplomă de Excelență SACRI (Societatea Academică de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor) (2014). Ioan Biriș a fost evaluator ARACIS (Agenția Română de Asigurare a Calității în Învățământul Superior) (2006-2010), evaluator CNCSIS (Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior) (2007-2010) și membru al CNATDCU (Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare) în Comisia de Filosofie (2006-2016). Face parte din mai multe asociații profesionale, precum *Association for Foundations of Science, Language and Cognition* (New York/Warszaw), *Association des Societes Philosophiques de Langue Francaise,* Societatea Română de Filosofie, Societatea Română de Filosofie Analitică și Societatea Kant din România. Este membru în mai multe colegii de redacție ale unor reviste de specialitate, între care

Revue Roumaine de Philosophie (cotată *ISI*), *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (cotată *ISI*), *Noesis, Revista de filosofie, Journal for Communication and Culture, Saeculum*. Alte lucrări publicate: *Totalitate, sistem, holon* (1992); *Istorie și cultură* (1996); *Valorile dreptului și logica intenționlă* (1996); *Sociologia civilizațiilor* (2000); *Totalitate, sistem, holon*, ediția a doua (2007); *Conceptele științei* (2010); *Filosofia și logica științelor sociale* (2014); *Nadăș, Țara Zărandului – Județul Arad*, monografie (2017). A tradus în limba română volumul lui Michael Dummett, *Origins of Analitical Philosophy* (2004).

Ştefan BRATOSIN este profesor universitar doctor clasă excepţională la Universitatea Paul Valéry din Montpellier, Franţa. El este directorul revistei academice *Essachess – Journal for Communication Studies* şi fondator al reţelei de cercetători IARSIC. Temele sale de cercetare predilecte sunt mediatizarea, spaţiul public şi religia. Ştefan Bratosin interoghează aceste obiecte de studiu nu numai în publicaţiile sale ştiinţifice – articole, cărţi, conferinţe, volume colective –, dar şi în cadrul emisiunilor de mediatizare a ştiinţei pe care le realizează la Speranța TV.

Virgil CIOMOŞ este profesor abilitat și director al Departamentului de Filosofie al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. A fost profesor invitat la universitățile Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Paris Est, Poitiers, Lyon 3, Jean Monnet, cercetător asociat al CRHIA (Centrul de Cercetări asupra lui Hegel și Idealismului German) al Universității din Poitiers și al MCHA (Centrul de Cercetări în domeniul Metafizicii: Concepte, Istorie, Actualitate) al Institutului Catolic din Toulouse, expert internațional, membru în comitetul „Drepturi fundamentale" al AUF, Paris (Agenția Universitară a Francofoniei) și membru al EPFCL, Paris (Școala de Psihanaliză a Forumurilor Câmpului Lacanian). A fost, de asemenea, profesor invitat al Universității din București, al Universității de Vest din Timișoara, al Universității Tehnice din Cluj-Napoca, președinte fondator al Societății Române de Fenomenologie și al Colegiului European. Cercetările sale poartă asupra aristotelismului, filosofiei transcendentale, fenomenologiei și psihanalizei.

Mircea DUMITRU este rector al Universității din București, profesor la Facultatea de Filosofie al aceleiași universități, membru corespondent al Academiei Romane, Ministru al Educației Naționale în perioada iulie 2016 - ianuarie 2017. Doctor al Tulane University, New Orleans, și al Universităţii din Bucureşti. Profesor invitat la numeroase universități printre care: Universitatea din Helsinki, Universitatea „Jean Moulin", Lyon 3, New York University, New Europe College, Bucureşti, University of Tulsa, Oklahoma, Tulane University, New Orleans, Louisiana. Manager a numeroase proiecte de cercetare internaționale. Domenii de interes: Logică filosofică, Filosofia limbajului, Metafizica analitică a modalităţii, Logică simbolică, Epistemologie, Filosofia minţii şi a conştiinţei. Premiul „Mircea Florian" al Academiei Române, Ordinul „Bernardo O'Higgins", în grad de Mare Ofiţer, conferit de Preşedintele Republicii Chile, iulie 2005. Afilieri profesionale: Președinte al European Society for Analytic Philosophy (2011-2014), Membru în comitetul de organizare al The 8th European Congress of Analytic Philosophy, Universitatea din București, 2014; Membru în comitetul de organizare al The 7th European Congress of Analytic Philosophy, Universitatea din Milano, 2011; Membru în comitetul de organizare al The 22nd World Congress for Philosophy, Universitatea Naţională Seul, Coreea de Sud; Membru în comitetul de organizare al The 6th European Congress of Analytic Philosophy, Jagellonian University, Cracovia; Membru al Advanced Reasoning Forum; Membru al Institute International de Philosophie, Paris. Autor al unor studii și articole de specialitate publicate în țară și în străinătate și a patru cărți. Are în pregătire un volum pe care îl coordonează și îl editează despre filosofia lui Kit Fine, ce urmează să fie publicat de către Oxford University Press.

Ovidiu GHERASIM-PROCA este lector, membru al Departamentul de Ştiințe Politice, Relații Internaționale și Studii Europene, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Printre domeniile de interes în cercetare se regăsesc studiul ideologiilor politice, al tranziţiilor politice şi proceselor de democratizare, antropologia politică şi studiile culturale. Coeditor al unui volum despre politica digitalizată (*Guvernanța electronică. De la promisiuni teoretice la realităţi empirice*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iași,

2014), este preocupat de înțelegerea revizuirii tehnologice a practicilor democratice și îngrijorat de confuzia intelectuală care o însoțește. Cele mai recente contribuții chestionează structurile ideologice, tehnopolitice şi instituţionale ale statului neoliberal („Fundamentalismul pieței libere, inechitatea economică și interpretarea contrailuministă a principiilor politice liberale", în Cristian Moisiuc (ed.), *Tensiuni ale dreptății. Subiectivitate și normativitate*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016; „Neoliberalismul românesc postcomunist – între nostalgia unei tradiții uitate și fascinația revoluției neoconservatoare", în Emanuel Copilaș, *Sfârșitul istoriei se amână*. *O radiografie a postcomunismului românesc*, Editura Adenium, Iași, 2017). Cele mai recente proiecte pe care le-a inițiat sau modelat urmăresc să dezvolte mijloace teoretice și colaborativ-conversaționale de analiză a tendințelor curente în planul mobilizării politice („Borders, Barriers and Protest Culture. The New Politics of Social Movements in Central and Eastern Europe" – Patterns Lectures, http:/www.erstestiftung. org/patterns-lectures/20162017-2/selected-courses/#eindeutiger-bezeichnerVI), construcția și deconstrucția discursului politic („Cadre discursive: cultură–politică", Tranzit.ro/Iași, http://ro.tranzit.org/en/workshop/ iasi/2016-04-09/discursive-frames-culture-politics) sau reexaminarea critică a „sferei publice burgheze" („Retracing the subject", Tranzit.ro/Iași, http://ro.tranzit.org/en/project/iasi/2016-11-08/public-presentation-of-the-project-retracing-the-subject).

Constantin HLIHOR este profesor al Facultății de Istorie, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir", București şi CS 1 la Institutul Revoluţiei Române din Decembrie 1989, Bucureşti. Cercetări şi studii de istorie contemporană, relaţii internaţionale si geopolitică: *România şi şocurile geopolitice ale războiului rece. 1980-1991*, Editura IRRD, 2016; Constantin Hlihor and Peter Kopecky (ed.), *Geopolitical Perspectives and Development EUBSR 2014 International Conference,* Volume 1, Italian Academic Publishing, Bagheria, Palermo, Italy, 2014*;* Antonello Biagini, Constantin Hlihor, Andrea Carteny (ed.), *Book of Proceedings International Conference on EU and Black Sea Region,* First Editions, Giovani Minea Editore, Bagheria, Italy, 2013; Constantin Hlihor, Mihai Retegan (ed.), *International Relations. Approaces and Studies*, Italian Academic

Publishing, Bagheria, 2013*; Geopolitics. From a Classical to a Postmodern Approach*, Italian Academic Publishing, Bagheria, 2014.

Arleen IONESCU este profesor de literatură engleză și teoria criticii la Departamentul de Filologie din cadrul Universității Petrol-Gaze din Ploiești și decan al Facultății de Litere și Științe. Studii doctorale în Filologie. Burse de studiu, stagii de predare și de cercetare în Marea Britanie, Elveția, Franța, Malta, Portugalia, Slovenia. Membru ESSE, Northen Theory School, James Joyce International Foundation, ENRESSH, European Society for Literature, Science and the Arts. Volume publicate: *Concordanţe româno-britanice* (Editura Universităţii din Ploieşti, 2004), *Romanian Joyce: From Hostility to Hospitality* (Peter Lang, 2014), *The Memorial Ethics of Libeskind's Berlin Jewish Museum* (Palgrave Macmillan, 2017). A publicat numeroase articole de literatură engleză, teoria criticii și teoria traducerii în reviste academice precum *James Joyce Quarterly, Parallax, Partial Answers, Papers on Joyce, Joyce Studies Annual, Scientia Traductionis*. A coeditat 3 numere din revista *Word and Text:* în 2012 – „Postcommunism: Postcolonialism's Other" cu Bogdan Ștefănescu (Universitatea din București) și Ioana Galleron (Universitatea Bretagne-Sud), în 2013 – „Mediocrity" cu Ivan Callus (Universitatea din Malta), iar în 2015 – „Blanchot's Spaces" cu Laura Marin (Universitatea din București) și William Large (Universitatea din Gloucester).

Cristina IONESCU este Associate Professor la School of Philosophy, The Catholic University of America Washington, D.C., având un doctorat în filosofie cu teza „Plato's *Meno*: An Interpretation". Concentrându-și cercetarea în special pe dialogurile platoniciene târzii, Cristina Ionescu este referent de specialitate în domeniul filosofiei antice pentru publicații precum: *Ancient Philosophy, Apeiron, Arethusa, American Political Science Review, British Journal for the History of Philosophy Broadview Press, CUA Press Dialogue, Jahrbuch für Religionsphilosophie*. Membru al Society for Ancient Greek Philosophy, International Plato Society, Canadian Philosophical Association, American Philosophical Association, Romanian Society for Phenomenology. Beneficiar a numeroase granturi și premii, autor al cărții *Plato's Meno: An Interpretation* (Maryland: Rowman &

Littlefield, Lexington Books, 2007) și a numeroase studii publicate în reviste ca: *The Plato Journal, Journal of Philosophical Research, Ancient Philosophy, Dialogue, Studia Phaenomenologica*.

Mihaela GLIGOR este doctor în Filosofie (2006) al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, cu teza *Mircea Eliade și Extrema Dreaptă Românească*; Cercetător ştiinţific III (din 2007) în cadrul Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, Institutul de Istorie „George Barițiu", Departamentul de Cercetări Socio-Umane, Colectivul de Filosofie; fondator şi director al *Cluj Center for Indian Studies* (2014) la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca: http://indian.centre.ubbcluj.ro/; dr. habil. în Istorie (2016), cu teza *O istorie intelectuală alternativă a Mitului Mircea Eliade*; membră a Şcolii Doctorale de Relaţii Internaţionale şi Studii de Securitate din cadrul Universității Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca și membră a Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Cluj. Specialistă în viața, opera și receptarea lui Mircea Eliade, Mihaela Gligor a beneficiat de mai multe stagii de cercetare în India (inclusiv o bursă postdoctorală oferită de Indian Council for Cultural Relations în 2009) și Israel (Hebrew University of Jerusalem). Autoare a volumelor *Orient şi Occident. Topografii ale simbolului la Mircea Eliade***,** Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016; *Între filosofie şi medicină. Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade şi Valeriu Bologa*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012; *India. Însemnări, eseuri, jurnal*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2009 (Premiul Sergiu Al-George al Romanian-Indian Cultural Association, 2009; ediţia a II-a, 2010); *Mircea Eliade. Anii tulburi. 1932-1938* [teza de doctorat], *Prefaţă* de Liviu Antonesei, EuroPress Group, Bucureşti, 2007, (nominalizată la Premiile naţionale ale USR, categoria Debut, 2007). Mihaela Gligor s-a ocupat și de traducerea, editarea și publicarea unei importante părți a corespondenței lui Mircea Eliade (*Postlegomena la Felix Culpa. Mircea Eliade, evreii şi antisemitismul,* 2 volume, ediție de Mihaela Gligor şi Liviu Bordaş, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012 și 2013; Mircea Eliade – Henry Pernet, *Corespondenţă. 1961-1986. Dragul meu prieten***,** ediţie îngrijită, indice şi postfaţă de Mihaela Gligor, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011). Fondator (2008) şi redactor-şef al *International Journal on*

*Humanistic Ideology***,** Cluj University Press: http://www.socio. humanistica.ro/.

Gabriel LEAHU (coautor) este profesor al Facultății de Istorie, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir", București, specializat în istoria modernă universală. A publicat mai multe lucrări și studii în domeniul expansiunii coloniale a marilor puteri, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, dintre care menționăm: *Expansiunea colonială în Africa, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, reflectată în corespondenţa diplomatică românească,* Editura Conexiuni, Bacău, 2000; *Africa. Un continent disputat, 1878-1912*, Editura Didactică și Pedagogică, Bucureşti, 2009.

Daniela MACI este lector la Departamentul de Sociologie şi Asistenţă Socială, Universitatea din Oradea. Studii universitare şi doctorale în Filosofie la Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, bursă de studii în Franţa, coordonator proiect de cercetare, membră în Societatea Română de Fenomenologie. Volume coordonate: *Receptări ale filosofiei lui Platon şi Aristotel în spaţiul cultural românesc*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010; *Zevedei Barbu. Psychologist, Sociologist and Philosopher*, Editura Tracus Arte, Bucureşti, 2015. A publicat numeroase studii axate pe problema morţii şi a suferinţei.

Mihai MACI este lector la Departamentul de Relaţii Internaţionale şi Studii Europene, Universitatea din Oradea. Studii de licenţă (1995), de masterat (1996) şi de doctorat (2007) la Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca. Preocupări iniţiale legate de Simone Weil (tema licenţei: problema decreaţiei în opera ei), apoi de Heidegger şi de relaţiile acestuia cu istoria (tema masteratului) şi cu teologia (tema doctoratului). În lunga epocă doctorală a beneficiat de stagii de documentare în Franţa, ocazie cu care – pe lângă tema propriu-zisă a lucrării de doctorat – s-a interesat de gândirea disidentă est-europeană, şi, în particular, de filosofia lui Jan Patocka. Domeniile sale de interes vizează, în particular, filosofia contemporană şi mai ales tentativele est-europene de a gândi rostul istoriei. Cea mai recentă publicaţie: *Anatomia unei imposturi. O şcoală incapabilă să înveţe*, cu o prefaţă de H.R. Patapievici, Editura Trei, Bucureşti, 2016.

Claudiu MESAROȘ este conferențiar abilitat în Filosofie la Departamentul de Filosofie și Științele Comunicării din cadrul Universității de Vest din Timișoara și prodecan al Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării. Studii doctorale și post-doctorale în Filosofie, Studii Culturale, Comunicarea Științei. Stagii de predare și cercetare la universități din străinătate: Birmingham University, Corpus Christi College Oxford (Marea Britanie), Ede (Olanda), Karoli Gaspar Budapesta, Universitatea Szeged (Ungaria), Universitatea Istanbul (Turcia), Universitatea din Rzezsow (Polonia), Universitatea din Copenhaga (Danemarca), Universitatea Bourgogne Dijon (Franța). Membru al Asociației Române de Filosofie, Asociaţiei Profesionale a Consilierilor Filosofici și de Etică, Asociației Române a Educatorilor în Jurnalism și Comunicare, Asociației Internaționale Toma din Aquino. Domeniile de interes sunt istoria filosofiei antice și medievale, aristotelism, istoriografie filosofică. Volume publicate: *Filosofii cerului. O introducere critică în filosofia medievală,* Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2005; *Pierre Abelard: Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius și Ioan din Salisbury, Ediție bilingvă.* Traducere din limba latină de Simona Vucu, Notă introductivă, tabel cronologic și note de Claudiu Mesaroș și Simona Vucu. Postfață de Claudiu Mesaroș, Editura Polirom, Iaşi, 2006; *Knowledge Communication. Transparency, Democracy, Global Governance* (coordonator), Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2011; *Filosofia ca act de rescriere,* Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014; *Viața și opera Sfântului Gerard de Cenad. Studii* (coordonator), Editura Universității de Vest, Timișoara, 2016. A publicat numeroase studii de istoria filosofiei antice și medievale, istoriografie filosofică, în reviste din țară și străinătate.

Adriana NEACȘU este profesor abilitat la Universitatea din Craiova, Facultatea de Științe Sociale, Departamentul de Sociologie, Filosofie și Asistență Socială. Este director al aceluiași departament, director al Centrului de Cercetări Filosofice din UCV, redactor-șef al Analelor Universității din Craiova, Seria Filosofie, evaluator ARACIS (Agenția Română de Asigurare a Calității în Învățământul Superior). Studii universitare și doctorale în Filosofie la Universitatea din București. Bursă de cercetare la Université Libre de Bruxelles. Stagii de predare la Université de Nantes și Université de Poitiers. Membru al:

Societății Române de Filosofie (SRF), Asociației pentru Dialogul între Știință și Teologie din România (ADSTR), International Society for Universal Dialogue (membru al consiliului director al ISUD), Groupe Belge Francophone d'Etudes Cartésiennes. Volume publicate: *Metafizica Binelui la Plotin*, Editor Mihai Dascal, Bucureşti, 1996; *Eidos şi Genesis. Eseu asupra Formelor platoniene*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 2000; *Filosofia istoriei filosofiei*, Fundaţia Scrisul Românesc, Craiova, 2005; *Arheologia şi evoluţia conceptelor filosofice*, Editura Universitaria, Craiova, 2006; *Riscuri ale democraţiei în România post-comunistă*, Editura Universitaria, Craiova, 2008; *Istoria filosofiei antice*, Editura Universitaria, Craiova, 2009; *Ontologia lui Jean-Paul Sartre*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009; *Istoria filosofiei medievale*, Editura Universitaria, Craiova, 2010; *Histoire de la philosophie ancienne et médievale*, L'Harmattan, Paris, 2011; *Tentația universalului. Studii de filosofie românească*, Editura Humanitas, București, 2014 (e-book). A tradus lucrarea lui J.P. Sartre, *Fiinţa şi neantul*, Editura Paralela 45, Piteşti-Bucureşti, 2004. A publicat 25 de studii în volume colective și peste 80 de studii în reviste de specialitate.

Basarab NICOLESCU, fizician onorar la Centrul Naţional de Cercetare Ştiinţifică (CNRS), Franţa, profesor la Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Professor Extraordinary la School of Public Leadership, Stellenbosch University, Africa de Sud, membru de onoare al Academiei Române, fondator şi preşedinte al Centrului Internaţional de Cercetări şi Studii Transdisciplinare (CIRET), Paris, membru fondator al International Society for Science and Religion. Doctor Honoris Causa – Universitatea din Veracruz (Mexic), Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca, Universitatea „George Bacovia" din Bacău, Universitatea „Vasile Goldiş" din Arad, Universitatea Petrol-Gaze din Ploieşti, Universitatea din Craiova, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu şi Universitatea de Vest din Timişoara. Director al colecţiilor *Transdisciplinarité* (Editura Rocher, Monaco), *Les Roumains de Paris* (Editura Oxus, Paris), *Ştiinţă şi Religie* şi *Ştiinţă, Spiritualitate, Societate* (Editura Curtea Veche, Bucureşti), director al revistelor *Transdisciplinarity in Science and Religion* şi *Transdiciplinary Studies – Science, Spirituality, Society*, redactor-şef al revistei *Transdisciplinary Journal of Engineering&Science*. Cărţi publicate în

România: *Light Within Light/Lumină în lumină***,** Editura Universității de Vest, Timişoara, 2016, în colaborare cu Silviu Oravitzan, *Rădăcinile libertăţii* (în colaborare cu Michel Camus), Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2016, *Théorèmes poétiques/Teoreme poetice*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2013 (ediţie bilingvă şi bibliofilă ilustrată de Mircia Dumitrescu), *Ion Barbu – Cosmologia „Jocului secund”*, Editura Aius, Craiova, 2013, *De la Isarlîk la Valea Uimirii*, vol. 1 – *Interferenţe spirituale***,** vol. 2 – *Drumul fără sfârşit***,** Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011, *Ce este Realitatea?***,** Editura Junimea, Iaşi, 2009, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia – Eseu asupra lui Jakob Boehme*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2007, *Noi, particula şi lumea*, Editura Junimea, Iaşi, 2007, *Transdisciplinaritatea* (manifest), Editura Junimea, Iaşi, 2007. Biobibliografia completă a lui Basarab Nicolescu poate fi găsită pe pagina de internet http://basarab-nicolescu.fr/.

Horia Liviu POPA este profesor universitar emerit, activ în învățământ și cercetare-inovare, la Departamentul de Management/ Facultatea de Management în Producție și Transporturi din cadrul Universității Politehnica Timișoara. Studii doctorale în Inginerie și post-doctorale în Inginerie și Management. Burse de studiu și stagii de cercetare/ predare în Germania, Franța, Spania, Statele Unite ale Americii, Grecia, Austria, România. Membru al: Asociaţiei Generale a Inginerilor din România (AGIR), Asociaţiei de Cercetare Multidisciplinară Vest (ACMV), Asociaţiei Managerilor şi Inginerilor Economişti din România (AMIER), International Knowledge Network for Managers, Specialists and Academics about Management (12manage, Bilthoven, The Netherlands), Clusterului de Energii Sustenabile din România ROSENC. Vicepreședinte al Comitetului Român de Istoria și Filosofia Științei și Tehnicii (CRIFST), Academia Română, Filiala Timișoara. Cărți publicate: 33 (din care 6 în străinătate), lucrări ştiinţifice publicate: 197 (32 în străinătate), contracte de cercetare proiectare (responsabil de temă): 82 (15), Brevete de invenţii şi inovaţii: 4 brevete, 5 inovații aplicate. Cărți importante: *Prelucrarea prin eroziune în construcţia de maşini*, Editura Facla, Timişoara, 1983; *Concept strategic de dezvoltare economică şi socială a zonei Timişoara*, Editura Brumar, Timişoara, 2000 (română, engleză); *Managementul şi ingineria sistemelor de*

producţie. Metode de analiză, evaluare, proiectare şi decizie, Editura Politehnica, Timişoara, 2001; *Management strategic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002; *Teoria şi ingineria sistemelor. Concepte, modele, metode, competitivitate*, Editura Politehnica, Timişoara, 2003; DAAAM International Scientific Book 2008, *Chapt. 52 Competitiveness Strategies and Tactics for the International Scientific - Academic Associations and Clusters*, Vol. 7, 2008, B. Katalinic (Ed.), DAAAM International Publishing, Vienna; *Managementul competitivităţii serviciilor,* Editura Politehnica, Timişoara, 2008; *Microeconomie şi competitivitate sustenabilă*, Editura Solness, Timișoara, 2013. A publicat numeroase articole în domeniile: ingineria, managementul şi guvernarea competitivităţii, managementul şi marketingul organizaţiilor şi clusterelor, ingineria industrială – sisteme tehnice, tehnologice şi de producţie competitive.

Laurențiu STAICU este conferențiar la Facultatea de Filosofie, Departamentul de Filosofie Teoretică din cadrul Universității din București și directorul Centrului de Studii în Logica, Filosofia și Istoria Științei din cadrul aceleiași universități. Studii doctorale și post-doctorale în Filosofie. Burse de studiu și stagii de predare la universități din Marea Britanie, Statele Unite, Spania. Membru al Asociației Române de Filosofie, Asociației Române de Filosofie Analitică, expert evaluator pentru European Science Foundation, președintele Asociației Române de Filosofie Practică. Volume de autor și traduceri la edituri de prestigiu (Humanitas, Trei, Publica, All, Curtea Veche). A publicat numeroase studii de filosofie generală, metafizică, filosofia biologiei, etică aplicată.

Constantin STOENESCU este profesor la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Filosofie. Lucrări: *Teoria cunoaşterii. Teme. Texte. Literatură* (în colaborare, 1999), *Experienţă şi semnificaţie* (2002), *Managementul cunoaşterii* (în colaborare, 2007), *Limbaj, experienţă, cunoaştere* (2009), *O perspectivă epistemologică asupra managementului cunoaşterii* (2011), *Etica mediului. Argumente rezonabile și întâmpinări critice* (2016), *Încercări de istoria filosofiei româneşti* (2017). A publicat peste 90 de studii în volume şi articole în reviste de specialitate pe teme de epistemologie, filosofia ştiinţei, logică, filosofie românească. A editat volume de studii despre filosofia

austriacă, Popper, Quine, managementul cunoaşterii şi etica cercetării. Traduceri din Karl Popper, Moritz Schlick şi alţii. Are drept noi domenii de interes sociologia ştiinţei şi etica mediului.

Anca VASILIU este Director de cercetare al CNRS și lucrează în cadrul *Centre Léon-Robin de recherches sur la pensée antique* al Universității Paris-Sorbonne (Paris IV), unde coordonează seminarul doctoral „L'Héritage de la philosophie antique", precum și revista *Chôra,* dedicată istoriei filosofiei antice. A publicat mai multe cărți: *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997 (în limba română: *Despre diafan*, Editura Polirom, Iași, 2010); *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin, 2008; *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris, PUF (Épiméthée), 2010 (în limba română: *Eikôn. Imaginea în discursul celor trei părinți capadocieni*, Editura Doxologia, Iași, 2017); *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012; *Divines techniques. Arts et langage homérique à la fin de l'Antiquité*, Paris, Classiques Garnier, 2016. De asemenea, a coordonat numeroase lucrări colective de filosofie antică și medievală publicate la editurile Brepols și Honoré Champion.

Károly VERESS (Carol Veress) este profesor universitar la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Departamentul de Filosofie în limba maghiară; director al Școlii Doctorale de Filosofie; director al Centrului de Filosofie Aplicată. Domenii de competență: semiologie, teoria cunoașterii, hermeneutica filosofică, hermeneutica comunicării și culturii. Coordonator al seriei de proiecte de *Cercetări hermeneutice și de filosofie aplicată* (2007-2016). Director fondator al Editurii Egyetemi Műhely, redactor al rubricii de filosofie la revista științifică *Erdélyi Múzeum*, membru în comitete de redacție și referent științific la mai multe reviste în domeniu. Membru în organizații profesionale: Corporaţia Doctorilor a Academiei Maghiare de Ştiinţe; Societatea Maghiară de Filosofie; Societatea Filosofică Maghiară din Transilvania; Hungarian Society of Applied Philosophy; Societatea Muzeului Ardelean; Societatea Bolyai. Autor de studii, eseuri, articole, recenzii publicate în țară și străinătate; autor de cursuri și manuale universitare; editor al unui număr mare de volume de studii filosofice colective și individuale,

teze de doctorat, volume de conferință. Cărți de autor: *Paradox (tudat)állapotok* (1996); *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (1999); *Filozófiai szemiotika* (1999); *Kisebbségi létproblémák* (2000); *Egy létparadoxon színe és visszája* (2003); *Az értelem értelméről* (2003); *Fiinţa generaţională şi destinul culturii* (2003); *A megértés csodájáról* (2006); *Bevezetés a hermeneutikába* (2007, 2010); *Ami megtörténik velünk* (2014); *A nyelv teremtő erejéről* (2015); *Lehet-e másként élni?* (2016). Volume de studii colective coordonate, editate: *Szempontok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához* (2002); *Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások* (2002); *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia* (2002); *A határok átjárhatóságáról* (2006); *Egyetem az idő sodrásában* (2006); *Tanítható-e ma a filozófia?* (2007); *Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben* (2008); *A távolság antinómiái* (2009); *A hozzátartozás struktúrái* (2010); *A végesség tapasztalata* (2011); *Válságtapasztalatok és etikai távlatok* (2011); *Lehetséges identitás-interpretációk* (2012); *A megfordíthatóság értelemdimenziói* (2014); *Játék és tudomány* (2014); *Az igazság történései* (2014); *Paradigma(váltás) és kommunikáció* (2014); *Ritmus és ismétlés* (2015); *Intézmény, lázadás, ethosz* (2015); *Egyediség és véletlen* (2016); *Arról, ami kimondhatatlan* (2016).

Simona VUCU este doctorand la University of Toronto, Center for Medieval Studies. Lucrări: „Teoria universaliilor și fundamentarea științei. Ockham contra scepticilor", în volumul William Ockham, *Despre universalii* (*Summa logicae*, I, 14-19 şi *Comentariul la Isagoga lui Porfir, în fragment*), Ediţie bilingvă, traducere din limba latină de Alexander Baumgarten, împreună cu un studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iaşi, 2004; *Pierre Abelard: Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius și Ioan din Salisbury,* Ediție bilingvă, Traducere din limba latină de Simona Vucu, Notă introductivă, tabel cronologic și note de Claudiu Mesaroș și Simona Vucu. Postfață de Claudiu Mesaroș, Editura Polirom, Iași, 2006.

Imprimat la
Tipografia Universităţii de Vest
Str. Paris, nr. 1
300003, Timişoara
E-mail: editura@e-uvt.ro
Tel./fax: +40-256 592 681